Var
4,
I, 28.29

Varia 4, I (28/29)

Schriften

Var 4, I, 28/29.

Schriften der
Deutschen Hochschule für Politik
Herausgegeben von
Paul Meier-Benneckenstein

Hermann Schwarz

Grundzüge einer Geschichte der artdeutschen Philosophie

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin

Schriften der Deutschen Hochschule für Politik

Herausgegeben von PAUL MEIER-BENNECKENSTEIN

Regierungsrat, Präsident der Deutschen Hochschule für Politik

Die in der Deutschen Hochschule für Politik von führenden Politikern und Wissenschaftlern gehaltenen Sondervorträge, die alle Gebiete der nationalsozialistischen Weltanschauung und Politik, wie Staats- und Kulturphilosophie, Rassenkunde und Rassenpflege, Rechts- und Staatslehre, Innenpolitik, Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik, Wehrpolitik, Außenpolitik und besondere Gebiete der Gesamtpolitik umfassen, werden in der vorliegenden Schriftenreihe fortlaufend veröffentlicht werden.

Die Schriften werden dem Wissenschaftler, dem politischen Führer im neuen Deutschland sowie jedem politisch Interessierten die wissenschaftlichen Grundlagen der nationalsozialistischen Weltanschauung und das Verständnis für die Maßnahmen der Regierung Adolf Hitlers vermitteln.

Der weiteren Durchdringung des deutschen Volkes mit nationalsozialistischem Gedankengut und der Erziehung im Geist der Volksgemeinschaft sollen die Schriften der Deutschen Hochschule für Politik dienen.

In die Reihe werden auch Vorträge aufgenommen, die auf dem im Sommer 1934 gegründeten Lehrstuhl der Akademie für Deutsches Recht an der Deutschen Hochschule für Politik gehalten werden.

Neben den Sondervorträgen, die „Idee und Gestalt des Nationalsozialismus" zur Darstellung bringen, wird in einer 2. Abteilung „Der organisatorische Aufbau des Dritten Reiches" behandelt werden. Jedes Heft dieser Gruppe wird über die weltanschaulichen und politischen Aufgaben, die erzielten Erfolge und den inneren Aufbau einer der großen Organisationen der Partei und des Staates berichten.

Preis je 80 Rpf. Bei Abnahme von 50 Stück eines Heftes an 75 Rpf., von 100 Stück an 70 Rpf., von 500 Stück an 65 Rpf., von 1000 Stück an 60 Rpf., von 3000 Stück an 55 Rpf., von 5000 Stück an 50 Rpf. je Heft.

Bei Abnahme von 20 aufeinanderfolgenden Heften einer der beiden Unterabteilungen der Reihe 10% Ermäßigung.

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin

Varia 4, I (28/29)
c

Grundzüge einer Geschichte der artdeutschen Philosophie

Von

Geh. Reg.-Rat Dr. Hermann Schwarz
o. Professor der Philosophie an der Universität Greifswald i. R.

Hindenburg-Hochschule
Bibliothek
AUSGESONDERT

1937
Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin

916|37
[16|38]

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Copyright 1937 by Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin. Printed in Germany.

Druck der Hofbuchdruckerei C. Dünnhaupt, K.-G., Dessau.

Inhalt.

Seite

I. Deutsche Tiefenmetaphysik als Mystik 7
1. Der Einbruch theologischen Denkens in den deutschen Raum . . 7
2. Deutsches Natur- und Kunstempfinden 10
3. Ekkeharts Mythos von der werdenden Gottheit 12
4. Jacob Böhme und Nicolaus von Cues 20
5. Das Artfremde des Pantheismus (Bruno, Spinoza) 23

II. Deutsche Tiefenmetaphysik als Romantik 26
1. Leibniz' Monadenlehre 26
2. Das Universum in uns und die Losung der Selbsterweiterung (Humanität) 28
3. Herders Philosophie 30
4. Schleiermachers „Reden über die Religion" 34
5. Das Umschlagen des Humanitätsgedankens in den Nationalgedanken 37
6. Individualistischer Irrweg 39
7. Die Sendung der großen Deutschen 41
8. Nietzsche, der Aufrüttler 45

III. Deutsche Tiefenmetaphysik als Idealismus. . . . 51
1. Griechischer Idealismus als Statik. Deutscher Idealismus als Dynamik 51
2. Das intelligible Ich bei Kant 53
3. Die dynamische Idee bei Fichte 54
4. Der Irrweg des spekulativen Idealismus bei Fichte, Schelling, Hegel 57
5. Fichtes Kampf gegen den Bildungs- und Geniehochmut und seine Schrift vom geschlossenen Handelsstaat 60
6. Fichtes „Reden an die deutsche Nation" aus dem Geiste seines organischen Idealismus 63
7. Hegels Staatslehre 70
8. A. Rosenbergs „Der Mythus des 20. Jahrhunderts" 76

Nachwort 80

„Nur wer zu seiner Art findet, kann zur Wahrheit und zu Gott finden. Denn beides, Wahrheit und Gott, können nicht aus anderer Art empfangen werden. Sie müssen entwachsen und erfahren sein in der lebendigen Tiefe."

Erwin Guido Kolbenheyer.

I. Deutsche Tiefenmetaphysik als Mystik.

„Träumer gibt es, die suchen des Ungenannten Gesicht. Sie werden (nur) Gesichter von Göttern entdecken."
„Unendlich treibt der Ungenannte seine Wurzeln in die Welt. Wir graben ihnen nach. Warum fragen wir nicht nach seinem Wesen in uns?"
„... helft mir, Gott in uns zur Wahrheit zu machen!"

Hans Friedrich Blunck.

1. Der Einbruch theologischen Denkens in den deutschen Raum.

Dreimal ist in deutsches Wesen fremder Geist eingebrochen. Die Frühgermanen hatten noch keine eigene Philosophie, sie standen auf der Stufe mythischen Denkens, als das Christentum über sie kam und ihnen eine theologische Weltanschauung aufdrängte. Das war, um 700 d. Z., die erste Überfremdung. Erst 500 Jahre später, in innerer Überwindung der theologischen Fremdkost, ersteht bei Ekkehart eine deutsche Philosophie, die den Namen verdient und sogleich ganz große Züge aufweist — es ist die sogenannte „Deutsche Mystik". Der Höhengang dieser Philosophie setzt sich in Jacob Böhme fort. Dann kommt der Dreißigjährige Krieg und schlägt alles geistige Eigenleben in Deutschland nieder, die zweite Überfremdung setzt ein. Französisches Denken, daneben englisches, überschwemmt die deutschen Seelen. Aber erstaunlich bald regte sich die Gegenwehr deutschen Geistes. Leibniz war sich nicht nur persönlich der eigenen Würde deutschen Wesens bewußt, sondern schuf auch einen geistigen Hochbau von echt deutscher Art. Seine unmittelbaren Schüler vermochten die Höhe nicht zu halten. Es waren die deutschen Aufklärer. Erst später, bei Herder und der Romantik, schlug sein Denken Wurzeln. Inzwischen erklomm die deutsche Philosophie ihren Gipfel, im deutschen Idealismus Kants und seiner Nachfolger Fichte, Schelling, Hegel. Dann geht es abwärts. Zwar kommt noch mit der Romantik eine

Nachernte in der Linie Leibniz, Herder, Goethe, mit Ausläufern bis zu Nietzsche. Dann drängt wieder, im Gefolge der Naturwissenschaften, artfremdes Denken heran und ergreift die weitesten Schichten. Man könnte von einem Sündenfall des deutschen Geistes sprechen. Ein flacher Realismus wurde Trumpf. Man meinte nur noch die zeitliche und äußere Wirklichkeit. Von den inneren Verwirklichungen, mit denen sich Ewigkeitsgehalte in der Seele verlebendigen und zu begeisternden Ideen gestalten, war keine Rede mehr. Alles, was in der deutschen Philosophie an wesenhafter Geistigkeit hervorgetreten war, nannte man „Ideologie". So wurde unsere Volksseele eine leichte Beute jener zersetzenden intellektualistischen Geistigkeit, mit der sich jüdisches Denken in alle Gebiete der Kultur, Wirtschaft und Politik einfraß. Die dritte Überfremdung setzte ein. Das schöpferische deutsche Geistesleben schien vernichtet. Aber nun kam der ganz große Reinigungsprozeß. Der Nationalsozialismus hat uns von dem intellektualistischen Gift befreit. So kann mit verjüngter Kraft die arteigene deutsche Philosophie wieder erwachen und von neuem den Flug nehmen, von dem einst Fichte gesprochen hat, den Flug eines Adlers, der „mit Gewalt seinen gewichtigen Leib emporreißt und mit starkem und vielgeübtem Flügel viel Luft unter sich bringt, um sich näher zu heben der Sonne, deren Anschauung ihn entzückt".

Woran erkennen wir arteigene Philosophie? Einmal an der Gegensätzlichkeit zu allen jenen Überfremdungen, die über Deutschland gekommen sind, dort der christlichen, hier der rationalistischen, empiristischen und positivistischen Überfremdung; sodann an der Verwandtschaft mit anderen Zweigen deutschen Schaffens, insbesondere der deutschen Kunst, die auch in unvergänglichen Schöpfungen die Tiefen der deutschen Seele ans Licht gehoben hat. Es muß die nämliche Tiefe sein, die sich in der Kunst wie in der Philosophie offenbart hat, und daraus ergibt sich das Dritte: wir müssen das Gesicht der deutschen Seele selbst studieren, aus der all unser Kulturleben in Religion, Philosophie und Kunst, all unser Staats- und Volksdenken entsprungen ist. Es handelt sich um die Weise, wie Leibniz und Fichte die deutsche Seele gesehen haben. Gewiß, hier ist sie mit den Augen von Philosophen gesehen. Aber diese Schilderung ist vorurteilslos. Denn jene Philosophen meinten, von der Seele überhaupt zu handeln. Sie waren sich nicht bewußt, daß sie nur ihr eigenes Seelentum mit den angeborenen deutschen Eigentümlichkeiten gezeichnet hatten.

Zunächst der Einbruch theologischen Denkens in die deutsche Seele! Die Frühgermanen kannten keine gebietende Gottesmacht und ihr Gesetz, sondern ihre Seelen hingen an Werten, an den Hochwerten der Ehre, der Freiheit und der sippenschaftlichen Pflicht. Diese Werte waren die Vorwerte ihres Fühlens und Empfindens, Vorwerte nicht nur vor anderen Werten, etwa der Liebe, sondern auch vor allen Göttern. In jenen Werten erlebten die Germanen eine innere Unendlichkeit, die sie mit unbedingter Forderung ergriff. Ihren Göttern dagegen, Geschöpfen des Lebensbaumes gleich ihnen selber, schrieben sie keine Unendlichkeit zu. Auch diese hatten jenen Hochwerten zu gehorchen. Taten sie es nicht, so verachtete sie der Germane und sagte sich von der Freundschaft mit ihnen los.

Das Christentum blendete den Germanen die inneren Lichter ab. Jene Hochwerte, so wurde ihnen gesagt, erglänzten nicht aus ihnen selbst, sondern seien von Gott, dem Inhaber der höchsten sittlichen Eigenschaften, in der Seele angezündet. Er habe den Menschen das „Gewissen", Paulus sagt: das „Gesetz in unserm Geiste" gegeben, das „natürliche Licht". Aber das Gewissen sei nur ein schwaches vorläufiges Licht. Es sei nichts gegen das helle Sonnenlicht, das „göttliche Licht", das in der biblischen Offenbarung leuchte.

Die innere Offenbarung, die die Germanen vom Göttlichen hatten, wurde dadurch verwirrt und zerstört. Ihr wurzelhaftes religiöses Denken wurde aus der Bahn geworfen und auf ein Nebengeleis abgelenkt, das für die Tiefe ihres Erlebens gleichgültig war. Der Gott Jahve nämlich, der den Menschen das Gewissen und über das Gewissen hinaus, es entwertend, die biblische Offenbarung gegeben haben sollte, wurde den germanischen Seelen als ein ungemein eifersüchtiges Wesen gezeigt. Darum drangen die christlichen Priester vor allem darauf, daß die Germanen ihren eigenen „heidnischen" Götterglauben ablegten. So sank vor dem Glauben an den einen Gott die Vielheit der germanischen Göttergestalten dahin. Daß aus den „Heiden" Christen geworden waren, galt gleichbedeutend damit, daß sie sich vom Glauben an Wotan, Thor, Freia zum Glauben an den einen allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde „bekehrt" hätten.

Als ob der Götterglaube den Germanen überhaupt etwas Wesentliches bedeutet hätte! Das Vernichtende war, daß ihnen die Kraft des Gewissens genommen wurde, daß die Ewigkeitswerte, von denen sie sich bewegt fühlten, ihre selbeigene Geltung ver-

loren, daß ihnen der Wert ihres Lebens nicht mehr nach den Maßstäben der Ehre, Treue, Freiheit bemessen, sondern in den Gehorsam gegen ein Herrengebot von außen verlegt wurde. Der Vielgötterglaube wäre in Deutschland und den nordischen Ländern mit dem Fortschritt weltanschaulicher Erkenntnis von selbst vergangen. Er hätte nicht eingemündet in den Glauben an den einen Gott mit den Vorzugseigenschaften der Allgüte, Allmacht und Allweisheit, mit der alle Zeit durchdauernden Unveränderlichkeit, mit der alle Räume durchdringenden Allgegenwart; sondern das eine und einzige Wahrgöttliche, das die Germanen kannten, die Sinn- und Wertewigkeit der inneren Lichter von Ehre, Freiheit, Treue, hätte sich nur um so reiner als Kern einer deutschen Frömmigkeit hervorgeschält.

Statt dessen wurde auf lange Zeit hin festgelegt, daß Gottesglaube in Form des Glaubens an ein höchstes Wesen die wichtigste Angelegenheit des „frommen" Menschen sei. Davon speisten sich die nächsten Bemühungen um ein religiöses Verstehen der deutschen Seele mit sich selbst. Es war eine rein theologische Strömung, die immer vom Christentum her beeinflußt blieb, wie sehr sich in den deutschen Geistern das Bild des „höchsten Wesens" änderte. Erst spät, erstmalig bei Ekkehart, griff die deutsche Seele bei ihren Versuchen religiöser Selbstbesinnung in ihren eigenen Schatz. Sie entdeckte von neuem *das Göttliche*, das sich in der *eigenen Tiefe* mit Hochwerten offenbart, das aber den deutschen Augen verschleiert worden war, weil es die christlichen Theologen auf die Ebene des Gewissens, des „bloß Sittlichen" hatten abgleiten lassen.

2. Deutsches Natur- und Kunstempfinden.

Mit der Umkehr auf religiösem Gebiete hängt das Wiedererstehen des altgermanischen Naturempfindens zusammen. In der Einstellung unserer Ahnen zur Natur ist zweierlei zu unterscheiden. Die Natur trat ihnen entgegen im Segen des Ackers und im Rauschen der Wälder. Der Acker wurde dem rauhen Utgaard abgerungen und dann bearbeitet. Es war ein Kampf mit der Natur, den der Fleiß des Menschen gewann. Nicht immer; der Widerstand der Naturmächte konnte plötzlich hervorbrechen und das Menschenwerk vernichten. So ging es den Germanen mit der Scholle, so auch mit den Wogen des Meeres, aus dem sie sich lebendige Beute holten. Dies Verhältnis zur

Natur ist später wieder erwacht in dem großartigen Bilde, daß die Natur der Acker der Ewigkeit sei. „Natur" bedeutet jetzt die ganze Umwelt, in die wir hineingeboren sind, bedeutet die tausendfältigen Beziehungen des Lebens, in denen sich unser Leben gestaltet, bedeutet, daß nur auf diesem Boden die Aufgaben wachsen können, an denen wir Frucht hervorbringen. Denn die Sinnhaftigkeit des Ewigen, das in uns reift, ermöglicht sich erst, wenn sich der Spaten unseres Tagewerks in die Erde senkt, auf der wir stehen. Da gibt es weder ein beschauliches Schwärmen in der Natur, noch die christliche Abkehr von der Natur, sondern die Natur wird als Lebensgrund unserer Sittlichkeit gedacht. Mit solchen männlichen Blicken sahen Jacob Böhme und Fichte das Verhältnis zur Natur an.

Aber es gab noch eine andere Seite in der Naturempfindung der Germanen. Sie empfanden die Majestät ihrer Wälder. Sie vernahmen im Baumesrauschen die Stimmen der Götter, sie ahnten im feierlichen Schweigen des Waldesdomes ein letztes Urgeheimnis. Ähnlich mochten die Stimmungen des Meeres auf sie wirken. Auch diese Einstellung zur Natur hat sich nachmals bei den deutschen Menschen ins Große gesteigert. Die ganze Natur wurde ihnen zum heiligen Haine. Sie gilt, ohne selbst göttlich zu sein, von göttlichem Atem durchwebt. Nach Ekkehart „west" darin die weiselose Gottheit. Diese Empfindung wiederholte und steigerte sich bei den Romantikern. Sie sahen nicht, wie Fichte, in der Natur die Stätte unserer sittlichen Aufgaben, sondern sahen sie ästhetisch verklärt. Das war ein frauenhafter Zug im deutschen Naturempfinden.

Diese beiden seelischen Haltungen spiegeln sich in der deutschen Philosophie. Das romantische Denken liegt wesentlich auf der ästhetischen, das idealistische auf der sittlichen Linie, das Leben und das Universum anzusehen. So oder so braucht die deutsche Seele Naturnähe! Die Natur ist für sie einerseits der Lebensgrund der Sittlichkeit, und die Natur ist ihr andererseits die Stätte seelischen Ausruhens, friedevollen Eintauchens in eine heilige Stille.

Dabei verfällt die deutsche Seele, wo sie ungeschwächt ist, niemals in Naturvergottung. Den Germanen waren die heiligen Haine nicht selber Gottheiten, sondern sie waren von göttlichem Geheimnis durchwohnt, wie denn auch Ekkeharts Gottheit alle Weiten des Alls durchwohnt, aber in keiner Eigenschaft des Seienden gegeben ist. Sie ist wie ein Glanz, der nicht in den Dingen, sondern auf ihnen liegt.

3. Ekkeharts Mythos von der werdenden Gottheit.

Ich nannte zum zweiten Male Ekkehart. Er ist der erste Vertreter der deutschen Tiefen-Metaphysik, die in drei Linien durch unser gesamtes Geistesleben geht, der mystischen, der romantischen, der idealistischen. In jeder dieser drei Linien bewegt sich das philosophische Denken auf dynamischer Bahn, das heißt, in ihnen allen wird das Werden, nicht das Sein betont. Es ist die Bahn, in der das deutsche Denken bei sich selbst ist, wo mit Fichtes Worten „der deutsche Geist neue Schächte eröffnet und Licht und Tag einführt in ihre Abgründe und Felsmassen von Gedanken schleudert, aus denen sich künftige Zeitalter Wohnungen erbauen". Es ist jene „metaphysique ténebreuse" — Tiefenmetaphysik —, die Napoleon I. so haßte und fürchtete, weil sie aus sich das ewige Deutschland in den Seelen, die deutsche Idee, hervorgeboren hat.

Hier zeigt sich auch die Verwandtschaft, die angeborene blutsmäßige Verwandtschaft der deutschen Philosophie mit dem deutschen Kunstschaffen, z. B. in der bildenden Kunst. Ich zitiere aus dem Mythosbuche von A. Rosenberg: „Wo der Grieche rassisch-heldische Bewegung zur Ruhe bannte, da verwandelte der spätere nordische Bruder, von einem anderen Formwillen getrieben, Ruhe in Bewegung", oder eine andere Stelle: „Das artbedingte Schöne als äußere Statik der nordischen Rasse, das ist Griechentum; das arteigene Schöne als innere Dynamik, das ist nordisches Abendland." „Unsere Kunst war von Anfang an nicht auf plastisch ruhende Schönheit eingestellt, sondern auf seelische Bewegung; das heißt, nicht der äußere Zustand wurde Form, sondern der seelische Wert im Kampfe mit anderen Werten oder Gegenkräften"; die „Mächtigkeit des inneren Hochtriebes" wurde dargestellt. „Das Ideal der nordischen Kunst ist das Werk, welches das Äußere mit seelischer Stoßkraft durchsetzt." Deutsche Kunst ist willenhaft ausgerichtet. Das ist genau das Ebenbild der deutschen Tiefenmetaphysik in allen ihren Formen. Auch sie ist willenhaft ausgerichtet und dynamisch durch und durch.

Das zeigt sich sogleich bei Meister Ekkehart, den wir mit Stolz Ekkehart den Deutschen nennen. Man sagt von ihm meist, und sagt es sehr oberflächlich, daß er die „deutsche Mystik" begründet habe. Zuvor also etwas über „Mystik" überhaupt! Die mittelalterliche Mystik ist in Frankreich entstanden. Sie nährt sich

von dem Gedankengut des spätgriechischen Philosophen Plotin. Dieser rief seinen Jüngern zu: „Laßt alles sinnliche Wahrnehmen hinter euch! Es ist von den Eindrücken der Dinge erfüllt. Ihr könnt damit das Göttliche nicht erfassen. Laßt euer Denken verstummen! Es bewegt sich in fest begrenzten Begriffen. Ihr könnt damit das Göttliche nicht erfassen! Laßt euer eigenes Bewußtsein schwinden! Es ist das Einzelbewußtsein eures Ichs. Gelingt es euch, das alles hinter euch zu lassen, so werdet ihr eins mit dem göttlichen Urwesen, ihr werdet zu seinem eigenen Glanz und Licht." Für diese Anweisung wählte Plotin den Namen „myein" (Augenschließen, verwandt mit Müde, Mühe, die müde macht).

Der sächsische Grafensohn Hugo (1096—1141), von der Klosterschule St. Viktor in Paris, hat diese Mystik im christlichen Gewande erneuert. Da heißt es, wenn man die Worte eines neueren Kirchenliedes anwenden darf: „Erlang' ich das Eine, das alles ersetzt, so werd' ich im Einen mit allem ergetzt. Seele, willst du dieses finden, such's bei keiner Kreatur. Laß', was irdisch ist, dahinten. Schwing' dich über die Natur!"

Zu dieser aus dem Griechentum herübergeholten Gottesmystik gesellte sich gleichzeitig, ebenfalls auf französischem Boden, die romanische Jesusmystik. Sie geht auf Hugos Zeitgenossen, den Bischof Bernhard von Clairvaux, zurück (1091 bis 1153). Man müsse sich, verlangt er, innig in das Schmerzensbild des dornengekrönten Hauptes vertiefen. Nur so könne man sich wirklich über die Natur schwingen. Alle Weltschau und Eigensucht falle bei solcher Versenkung von selbst ab, und das Göttliche „Gott und die Menschheit in einem vereinet, wo alle vollkommene Fülle erscheinet", ziehe wesenhaft in uns ein. Es genügt im Sinne dieser Mystik nicht, daß man die äußeren Augen vor allem Irdischen verschließt, sondern man müsse das innere Auge aufmachen für die Leiden Jesu. Dann überkomme uns die Vergottung.

Auf französischem Boden ist also die mittelalterliche Mystik in ihren beiden Arten entstanden. Der verchristlichten Gottesmystik und der romanischen Jesusmystik wird oft eine „deutsche Mystik" gegenübergestellt, die, wie in der Regel gesagt wird, um das Jahr 1300, also etwa 150 Jahre später, der Dominikanerprior Ekkehart (1260—1325) begründet habe. Das ist irrig. Mystik ist Versenkung in seiende Göttlichkeit. Ekkehart hat aber keine neue Art mystischer Versenkung begründet, sondern war Gegner aller Versenkungsgefühle. Was man mit ekkehartischer Mystik meint, ist,

daß er Göttliches wieder in deutscher Weise zu erleben gelehrt und dementsprechend einen großartigen Mythos geschaffen hat, den Mythos von der in der Seele werdenden Göttlichkeit, von der „Geburt Gottes in der Seele".

Man muß nicht verwechseln „Mystik" und „Mythos"! Gottesmystik, wiederhole ich, ist die Versenkung in einen ewig gegebenen Gott, den man als höchstes Gut denkt. Mythos, wenigstens deutscher Mythos, ist die Lehre von der werdenden Gottheit, die sich selber erst schaffen muß, die sich in der Natur ihr lebendiges Kleid webt und in der menschlichen Seele ihre göttliche Lebendigkeit erreicht. Ebenso wie uns das Wort „Dogma", ist uns auch das Wort „Mystik" unbehaglich. Wir verbinden damit den Sinn einer Gefühlsüberflutung, die sowohl das Denken wie den Willen hinwegschwemmt. Wer, wie jeder Mystiker, ins Meer des Göttlichen hineinspringen will, den verlassen die Geister des Handelns. Das Höchste der gesund empfindenden deutschen Seele ist nicht, unendliche Wonnen auszukosten, sondern sich einzusetzen, zu schaffen im Lichte einer Aufgabe, zu leisten im Feuer eines Werks. Dies unser Nordentum verleidet uns die mystischen Versenkungen überhaupt, und wir weigern uns, darin unsere Religion zu sehen.

Gleichwohl gilt vielen noch immer Naturmystik für die deutsche Frömmigkeit. Sie berufen sich auf die deutsche Liebe zur Natur und haben an der berückenden Sprache goetheſcher Verse ihre Bibel. „Wie im Morgenglanze du mich anglühest, Frühling, Geliebter! Mit tausendfacher Liebeswonne sich an mein Herz drängt Deiner ewigen Wärme heilig Gefühl, Unendliche Schöne!... Daß ich dich fassen möcht' In diesen Arm... Es schweben die Wolken abwärts. Die Wolken neigen sich der sehnenden Liebe. Mir, Mir! In eurem Schoße aufwärts! Umfangend umfangen! Aufwärts an deinen Busen, allliebender Vater!..." (Ganymed). Oder: „Wenn der uralte ewige Vater Mit gelassener Hand Aus rollenden Wolken segnende Blitze über die Erde sä't, Küss' ich den letzten Saum seines Kleides, Kindliche Schauer treu in der Brust." Oder: „Der Allumfasser, der Allerhalter, Faßt und erhält er nicht dich, mich, sich selbst?... Und webt in ewigem Geheimnis unsichtbar neben dir? Erfüll' davon dein Herz, so groß es ist! Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, Nenn' es dann, wie du willst. Nenn 's Glück, Herz, Liebe, Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles, Name Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut."

Das sind keine kirchlichen Vorstellungen mehr, es sind nur von dort herübergenommene Namen für eine diesseitige Unendlichkeit, in die wir uns hineingehoben fühlen, in der der frohe Gebrauch unserer Sinne nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen ist. „Trinken, was die Wimper hält, Von dem goldnen Überfluß der Welt!“ Wir erfahren dabei eine Ausweitung, in der die Grenzen unseres Ichs hinwegzurinnen scheinen in eine Einheit alles Seins, aller Wesen.

Das wird man gewiß als „deutsche Mystik“ bezeichnen dürfen, als naturnahe Mystik im Gegensatz zu der naturfremden Gottesmystik und Jesusmystik des Mittelalters. Aber es ist eben Mystik, in der vor den Überschwängen des Gefühls, das sich in der vermeintlichen Gegenwart des Allgeistes berauscht, sowohl das Denken wie das Wollen und Handeln aufhört. Wie ganz anders sieht Ekkeharts sogenannte Mystik aus! Den befehlenden Gott der Testamente muß man erst *denken*. Man muß sich ein Bild von seinem Wesen und seinen Eigenschaften machen. Ekkehart ist gegen jedes Gottesbild, gegen jeden gedachten Gott. Das höchste Gut der Mystik möchte man *fühlen*. Ekkehart ist gegen alles Versinken in religiösen Gefühlen. Er läßt den sich verlebendigenden Gott im *Wollen* erleben, das sich mit „Gott in den Dingen“ schwängert.

Innige Naturverbundenheit bezeugt sich auch bei ihm. Noch in jedem Grashalm findet er Gott. „Gott ist in allen Dingen!“ ist eines seiner Lieblingsworte. Aber wenn ihm auch Gott in allen Dingen ist, so ist ihm das All nicht selbst ein göttliches Ding. Es ist kein ganzheitliches Wesen von eigener höherer Lebendigkeit, es hat keine Einheitsseele, kein übergreifendes Oberbewußtsein, darin die einzelnen Dinge und Seelen mit niedrigeren Lebensgraden eingeschlossen wären. Nein, einen Allgeist oder eine „Mutter Natur“ als Alleinheitsgröße, die alles umfaßt, alles erhält, die Formen über Formen *sinnt*, um sie schaffend zu verwirklichen, gibt es für Ekkehart so wenig, wie einen Jenseitsgott. Beide sind ihm nur *ersonnene* Unendlichkeiten, die lediglich in menschlichen Köpfen existieren.

Nirgends ein göttliches Ding, wäre es auch das Weltganze, und doch „Gott in allen Dingen“, wie ist das zu verstehen? Die Antwort lautet: „Gott in den Dingen“ muß eine ganz andere Weise haben als diejenige ist, in der das Dasein der Dinge selbst gegeben ist. Nicht das geringste kann ihm eignen, was noch so vermindert oder vermehrt irgendeinem Dinge, irgendeiner Seele eignet. Alles, was wir „dinglich“ nennen, und alles,

was wir „seelisch“ nennen, erscheint uns deswegen als ein dingliches oder seelisches Dasein, weil es Eigenschaften hat, die im Raume, mindestens in der Zeit ausgebreitet sind. So denken sich die meisten Leute auch Gott und fragen nicht, wie dessen unendliche Eigenschaften in den endlichen Eigenschaften der Dinge sollten wohnen können. Ekkehart weiß, wer mit Sinn und nicht mit Unsinn von „Gott in den Dingen“ reden will, der muß ihn eigenschaftslos denken. Diesen eigenschaftslosen Gott nennt er „Gottheit“. Ihre Weise sei, daß sie eigenschaftslos „*wese*“. Auch in unserer Seele west die Gottheit in der stillen Stillheit ihrer Ewigkeit.

Folglich, wenn die Gottheit selbst ins *Dasein* träte, so müßte das in einer ganz neuen unvergleichlichen Weise geschehen, die mit Eigenschaftlichkeit nichts zu tun hat. Ihre zurückgehaltene stille Ewigkeit müßte irgendwie und irgendwo als bewegte *Ewigkeit* hervorbrechen können. Das geschieht einzig und allein in der menschlichen Seele. Dort bricht die Gottheit, wenn der Mensch den rechten Willen hat, in Wertform hervor, in der Lebendigkeit von Ewigkeitswerten. In den Dingen dagegen bleibt die Gottheit immer der verborgene Gott. Dort zielt sie nur nach ihrem göttlichen Leben, in der recht beschaffenen Seele gewinnt sie es.

Wie ist das zu verstehen? Hörten wir nicht, daß den Frühgermanen die Werte der Ehre, der Freiheit und der Sippenpflicht, die in ihren Seelen lebten, höher galten als selbst die Götterscharen, die Walhall bewohnten? Daß sie einzig in jenen Werten wahre Göttlichkeit verspürten, deren Ewigkeitssinne sich auch die Götter beugen mußten, wenn sie, die uns gleichgearteten Sprößlinge aus dem Lebensbaume, den menschlichen Helden ebenbürtig sein wollten? Dieser Maßstab ist der deutschen Seele angeboren. Sie hat ihn immer in sich getragen. Blicken wir von den Germanen der Frühzeit über die Jahrhunderte hinweg, so begegnet uns dieselbe Denkweise z. B. bei Kant. Nach Kant ist das Sittliche nicht Herrengebot, sondern weltweites inneres Gesetz in sich selbst. Es herrscht über die ganze vernünftige Geisterwelt, auch über Gott, der nur die Spitze der Wesen sei, die die Majestät der Pflicht empfinden. Und heute? Wie heißt es im Kampfbuch des Führers? Nur dann seien religiöse Lehren im Dritten Reiche zu dulden, wenn sie dem germanisch-deutschen Sittlichkeitsempfinden nicht widersprächen.

Es ist das Große und ewig Deutsche bei Ekkehart, daß er, nach jahrhundertelangem Schweigen des deutschen Gewissens,

erstmalig den Vorwert der sittlichen Forderung über allen Gottesanspruch von neuem geltend machte. Er wagte es, bei Gefahr des Scheiterhaufens, den Maßstab sittlichen Adels an den Gott der Bibel, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, anzulegen, und das gerade, insofern dieser Gott Schöpfer, Herr und Triumphator über alle endlichen Wesen sein wollte.

Ekkehart läßt die Seele ein Zorngespräch mit Gott führen. Heiligkeit verlangt Gott von uns? „Da steigt in der Seele ein Mißmut auf... Erregt ist ihr Antlitz und rot vor Zorn über die Zurücksetzung, die ihr gegen Gott widerfahren: daß sie nicht auch alles ist, was er von Natur ist, und daß sie nicht auch alles hat, was er von Natur hat... Ach, ruft sie, wer könnte mich trösten? Mein Unglück ist zu groß! Wäre ich der Schöpfer, der Einige ohne Anfang und Ende, und hätte ich die Kreaturen geschaffen, und er wäre Seele, wie jetzt ich: so würde ich aus all der Herrlichkeit weichen und sie dazu eingehen lassen, Gott zu sein, und ich würde Kreatur werden."

Einen solchen Gott, der sich die Herrlichkeit gönnt und den Seelen das dunkle Los zuteilt, als Gott der Liebe anzuerkennen, das kann die nordische Seele nicht aushalten. Besser an gar keinen Gott zu glauben als an einen, der es über sich bringen kann, Wesen zu schaffen, die er durch seinen Willen, daß sie da sind, in Endlichkeit, Schwäche, Not, Schmerzen hineinstößt, der den Tod erfunden hat, nicht für sich, sondern für die anderen. Wenn Gott wirklich unendlichen Reichtum und gütiges Schenken bedeutet, so kann das sittliche Verhältnis zwischen ihm und der Seele nur darin bestehen, daß er nichts, aber auch gar nichts von seiner Herrlichkeit zurückbehält, was er nicht auch der Seele gegenwärtig sein ließe. Das ist Ekkeharts sittliche Forderung.

Diese sittliche Forderung, daß Gott nur gut sein könne, wenn er sich restlos in die Seele schenkt, läßt sich weltanschaulich nur zu Ende denken, wenn man in ungeheuer kühner Wendung annimmt, daß Gott in der Seele allererst wird. Es bleibt gar nichts anderes übrig, als die Auffassung, daß Gott sein Dasein in der Seele erst gewinnen müsse. Denn nur dann kann er, wenn er überhaupt ist, mit seiner ganzen Herrlichkeit mit allem, was es Göttliches an ihm gibt, in der Seele da sein. Das setzt weiter voraus, daß nicht Gott die Seele geschaffen hat, sondern daß in der Seele eine ungeschaffene Tiefe liege — Ekkehart nennt sie „das Fünklein" —, die Gott erst die Möglichkeit gewährt, in der Seele er selbst zu werden. Vorher ist Gott nicht Gott, sondern Gottheit.

Damit schließt sich der Ring. Das Wort „Gottheit", von dem wir schon vorhin gehört hatten, begegnet uns wieder. Wir erinnern uns, was es bedeutet. Die Gottheit *ist* nicht, sie west. Sie west in einer eigenschaftslosen Tiefe, die zugleich Tiefe der Seele wie Tiefe der Welt ist. Aber die Gottheit drängt nach Existenz. Davon kommt es zu all dem eigenschaftlichen Sein, das wir das „geschaffene Dasein" nennen, dem auch die Seele nach ihrer eigenschaftlichen Ausstattung zugehört. Aber ist auch in all diesem eigenschaftlichen Dasein die Spur Gottes, so ist es doch kein göttliches Dasein selbst, kein Dasein in Ewigkeitsgehalten. Ein solches Dasein kann die Gottheit *nur* in Menschen gewinnen, und zwar nur in solchen Menschen, deren *Willenshaltung* dem Aufbruchstreben der wesenden Gottheit entgegenkommt. In solcher Seele, die die rechte Willenshaltung hat, „gebiert" sich die Gottheit zu ihrem göttlichen Dasein. Sie lebt darin mit Ewigkeitsgehalten auf, und zwar mit der ganzen Fülle, dem vollen Reichtum der Ewigkeit, ohne daß die Seele vom geringsten Atemzuge göttlichen Lebens abgeschlossen bliebe. Da bleibt kein Teil der Göttlichkeit für sich bestehen, sondern *alles* Göttliche grünt und blüht bei dem Menschen und wird ihm gegenwärtig.

Gott ohne die Seele ist hiernach ebenso nichtig, wie die Seele ohne Gott. Im Kleide der Natur war die Gottheit zu sehr eingeengt. Dort konnte sie nicht zu ihrer geistigen Vollkommenheit kommen. Die Gottheit braucht das Kleid der Seele, um ihre eigene Göttlichkeit allererst zu erreichen. Dies Kleid ist an und für sich selber wie ein verschrumpftes Spinngewebe. Aber sobald die Gottheit das Kleid anzieht, schillert es in allen Gottesfarben, weil die Gottheit in ihm die Zier und Fülle aller Gottesfarben annimmt, die die Farben der handelnden Ewigkeit sind.

Erst dieser Mythos von der werdenden Gottheit genügt dem Seelentum, das Ekkehart in der eigenen Brust trägt. Wenn aber anderes Seelentum nicht davon ablassen will, einem vermeintlich ewig gegebenen Gott nachzulaufen, sei es, daß man bei einem auswärtigen Gott um Gnade bettelt, oder daß man nach einem Gottesbrunnen in sich greift, als ob dort der Schatz der Ewigkeit wie ein Riesenklumpen Gold ruhte, so verriegelt man sich selber das Tor der Ewigkeit. Da wirkt dann die selbstsüchtige Erwartung, mit der man auf eine selbständige Gotteswirklichkeit starrt, von der man Gunst, Gaben, ja nur einen Auftrag haben will, wie ein Vorhang, unter dem das Verleben-

digungswunder der Gottheit erstickt. Je mehr man einem gegebnen Gottestum nachläuft, oder sich so verhält, als gäbe es dergleichen, um so ungegebener ist die Gottesgeburt in der Seele. Diese verneint nicht nur jede menschliche Selbstsucht, sondern auch jedes selbstische Gottesbild.

Bedeutet nicht aber solche Lehre von der Gottheit, die ihre Göttlichkeit nur in der Seele gewinnen kann und sie dann mit dem ganzen Gehalt der Ewigkeit überschüttet, eine ungeheuere Aufblähung des Menschen? Nein, denn wenngleich Gott nur in der Seele Gott werden kann, so bleibt dabei doch Gott Gott und die Seele bleibt Seele. Das Göttliche gestaltet sich in ihr zu Aufgaben über ihr, die sie in die Welt hinaustragen soll, ohne sie je erschöpfen zu können. Es sind Aufgaben der Liebe und der Wahrheit. Schauend empfängt die Seele, indem sie der Ewigkeitsatem der Gottheit durchströmt, diese Aufgaben. Handelnd soll sie ihr Schauen ausströmen. So bleibt das Ewige über ihr stehen. Die Tiefe in ihr wird Höhe über ihr und umfängt sie und ihr Lebenswerk mit unendlicher Kraft.

Hierher gehört Ekkeharts berühmte Stellungnahme zu dem Gleichnis von Martha und Maria. Martha sei Gott wohlgefälliger, meint er. Maria, die untätig zu Jesu Füßen gesessen, habe sich mit geistigen Süßigkeiten verwöhnt. Martha zeige uns, wie man an jedem Platze der nächsten Forderung entsprechen müsse. Sie wirke das irdisch Notwendige, und gerade in unseren irdischen Notwendigkeiten begegne uns die Ewigkeit, begegne uns unser göttlicher Anruf in den Dingen. Die Dinge selbst, in ihrer schicksalhaften Bezogenheit auf uns, sind der Gott, den wir in unsern Willen hineinnehmen und dadurch zu seinem Leben in unserm Willen erwecken sollen. Der bloß sinnliche Eindruck der Dinge müsse in der Esse der „Abgeschiedenheit" in ihrem göttlichen Eindruck verwandelt und auch von jeder Erregung unserer Selbstsucht geläutert werden.

Ekkeharts Lehre bietet uns ein Muster arteigenen deutschen Denkens. Sie belegt unzweifelhaft, daß dies Denken durch und durch dynamisch ist. Gott wird nicht als unendliches Sein betrachtet, als ewig fertige Größe, strahlend im Glanze höchster Eigenschaften. Solche Vollendung ist weder in der Welt noch außer der Welt gegeben. Es gibt nach Ekkehart nur die eigenschaftslos wesende Gottheit, die nicht Gott, sondern Gottesmöglichkeit ist. Ihr göttliches Leben kann sie nur in menschlichen Seelen gewinnen, aus deren Willen und Gedanken die Selbstsucht ge-

wichen ist. Dann entsiegeln sich in uns göttliche Ewigkeitsgehalte.[1])

Solche Denkweise liegt tief im deutschen Wesen begründet. Wir finden sie, mehr oder minder abgewandelt, immer wieder in der deutschen Philosophie, sofern sie nicht von ausländischem Geiste berührt ist. Dreihundert Jahre nach Ekkehart bricht sie überraschend bei dem anderen großen deutschen „Mystiker", dem genialen Görlitzer Schuhmacher und Philosophus teutonicus, Jacob Böhme (1575—1624), hervor. Einen Blick auch auf seine Lehre!

4. Jacob Böhme und Nicolaus von Cues.

Im Anfang, lehrt Böhme, west naturlos, kreaturlos und affektlos der Ungrund. Er ist Wille, aber so dünner Wille, daß er dem Nichts gleich ist. Er hungert nach seiner Wesenserschließung, und aus diesem Hunger entspringt die Natur in Gott, die sowohl Finsterkraft wie Lichtkraft ist, Quelle von Böse und Gut, Hölle und Himmel, Zeit und Ewigkeit. In großartigem Kräftespiel formen sich aus dem in sich widerpartigen Schoße der Natur alle Seinsstufen der Welt, alle Dinge und Seelen. In die Menschenseelen hat sich außerdem ein Funke der schöpferischen Urfreiheit gesenkt. Natur und Freiheit sind beim Menschen geheimnisvoll geeint.

Der Ungrund selbst bleibt hierbei unbewegt. Wie die Gottheit Ekkeharts, wohnt er durch alles, aber, sagt Böhme, das alles ist nicht Gott, erreicht ihn auch nicht. Vielmehr muß der Ungrund selbst zu göttlichem Leben aufbrechen. Das geschieht im Menschen. Dort gestaltet er sich nicht bloß, wie Ekkehart gelehrt hatte, zu göttlicher Lichtgewalt, sondern auch zu göttlicher Finster- oder Grimmgewalt. Seine Negativität, das Dunkele und Nächtige, wodurch er Abgrund ist, entladet sich im selbstischen Menschen. Das alles stellt Böhme in biblischen Bildern dar, in den Gestalten von Adam, Jesus und Satan. Adam ist das des Guten und Bösen noch unbewußte Naturleben, das aber auch den Menschen fangen, das ist zu blinder Triebhaftigkeit, zu geistigem Nichtsein, ohne die Zucht und Kraft des freien Willens, seiner Gabe aus der naturlosen Urtiefe, verführen kann. Satan ist das göttliche Grimmleben in solchem Menschen, der nur seinem selbstischen Willen gehorchen mag;

[1]) Näheres in meinem Werk „Ekkehart, der Deutsche", bei Junker und Dünnhaupt, Berlin 1935.

Christus ist das göttliche Licht- und Liebeleben in der unselbstisch wollenden Seele.

Die Schöpfung ist nach Böhme Aufbruch aus einem immer neuen und immer alten Chaos. Wir sind das Chaos, und in uns erschafft sich ewig jung Gott und Satan. Es kommt nur auf unsern Willen an. Wo er sich hinschwingt, da wird Gott und Teufel. Wenn wir uns unserer Selbheit begeben, dann leuchtet in uns der Ungrund im Licht- und Lebensglanze auf. Versagen wir uns aber diesem Lichte, so wird die Kraft des Ungrundes, die immer durch unsern Willen geweckt wird, zu einem Blitze, der uns verzehrt. Eine „solche Seele", sagt Böhme, „kann nur Lüge, Hoffart, Bosheit, Geiz, Neid und Zorn in sich fassen und wird davon ganz durchdrungen, wie vom Feuer das glühende Eisen". „Welchem Geiste sich der Mensch aneignet, des ist er... Jedes Leben erweckt und ursacht sein Urteil in sich selber." „Jedem freien Willen wird mit seinem eingeführten Zentrum der innere Richter geboren, entweder göttliche Liebe oder göttlicher Zorn." Alles Worte von Böhme. Es ist seine Deutung des fatalistischen Bibelwortes „In den Guten bin ich gut, in den Bösen bin ich böse", dem Luther nicht gewachsen war (siehe Prädestinationslehre). Es ist in ihnen, als ob sich die Kraft der deutschen Mystik mit der Kraft der Reformation, zuletzt die Tiefe germanischen Geistes mit morgenländischer Tradition messe.

In der Mitte der Zeit, die zwischen Ekkehart und Böhme läuft, hat Nicolaus Cusanus gelebt (im 15. Jahrhundert, geb. in Cues an der Mosel), auch er ein gefeierter deutscher Denker, und doch fehlt ihm die dynamische Kraft jener beiden. Er kennt Ekkeharts Schriften und zehrt von ihm in manchen Ausdrücken, z. B. auch in Anlehnung an jenes Bibelwort „Sis tu tuus et ego ero tuus!", frei übersetzt: „Wolle; dann werde ich in deinem Wollen werden." Im wesentlichen aber bleibt Nicolaus in der Annahme eines ewig gegebenen göttlichen Daseins befangen. Er entchristlicht zwar den Gottesbegriff, aber er eröffnet nur einer zweiten Theologie, der Theologie des Pantheismus, die Bahn, die um einen neuen Pagoden der Andacht kreist, so wie Kirchenandacht um den Gott der Bibel kreist.

Nicolaus selbst ist nicht Pantheist, sondern Theist, und zwar der radikalste, den man sich denken kann. Gott, lehrt er im Gegensatz zu Ekkeharts und Böhmes Lehre von der eigenschaftslosen Gottheit, sei nicht nur allweise, allmächtig und allgütig, sondern er sei unendlich groß in jeder Eigenschaftsart, und alle die unendlichen Eigenschaften fielen in ihm zusammen. Er

sei z. B. ebensogut unendliches Sonnesein oder unendliche Pflanze wie unendliche Güte und Weisheit.

Woher diese Lehre, die uns zunächst unglaublich erscheint? Sie ist vom christlichen Standpunkt aus sehr folgerichtig. Nicolaus ging von dem Gedanken aus, daß keine Ursache etwas hervorbringen könne, was nicht aus ihrem eigenen Wesen stamme. Feuer bringt Feuer hervor, Pflanze bringt Pflanze, Tier bringt Tier hervor. Was in der Wirkung steckt, muß mindestens ebenso vollgehaltig in der Ursache gegeben sein. Das wendet der Kusaner auf Gott an. Gott hat alle Dinge und Wesen geschaffen; so muß die Seinsart aller Dinge und Wesen in ihm enthalten sein. Keine Möglichkeit des Daseins, die nicht in ihm verwirklicht wäre. Und zwar, wie es seiner Unendlichkeit gebührt, keine Eigenschaft kann in beschränkter Weise in ihm liegen, jede muß in unbeschränktem Maße verwirklicht sein. Gott ist von allem das Maximum.

Aber diese Eigenschaften sind bei ihm nicht auseinandergefaltet, sie sind nicht extensiv nebeneinander gelagert, sondern alle sind in rein intensiver Weise ineinander verflochten. Indem Gott gut ist, ist er *zugleich* weise, indem Gott Sonne ist, ist er zugleich Pflanze. Alles fällt bei ihm zusammen. Indem er alles in allem ist, ist er nichts im einzelnen, und so ist Gott zugleich das Minimum von allem. Er ist Maximum und Minimum in einem (coincidentia oppositorum). So gleicht der kusanische Gott einem mathematischen Differential, das in seiner Kleinheit alles Größte in sich enthält und aus sich entfaltet.

Von Gott unterscheiden sich die Dinge. Die Dinge, erklärt der Kardinal, ahmen in gewisser Weise die Seinsfülle Gottes nach. Wie Gott in einer Wesenheit alle Wesenheiten *entfalte*, so seien in jedem Dinge alle Wesenheiten *enthalten*. Jeder Stein z. B. schließe das Wesen von *allem*, was es gäbe, ein. Z. B. das Menschsein, Sonnesein, Pflanzesein seien der Anlage nach auch im Steine. Er spiegele insofern das All der Wesenheiten. Aber entfaltet sei das All der Wesenheiten im Steine nur in der Weise des Steinseins. Der Stein *ist* eben nicht alles, was sein kann. Nur unendlich viele Seinsmöglichkeiten gibt es in ihm, ohne daß sie aber zu Wirklichkeiten entfaltet wären oder auch nur sein könnten. Entfaltet ist alles, was sein kann, in ihm nur in einer beschränkten Weise, nämlich in der Weise des Steinseins. Ähnliches gilt von der Sonne. Sie ist Sonne dadurch, daß alles, was sein kann, bei ihr in anderer beschränkter Weise, nämlich in der Weise des Sonneseins entfaltet ist. Das All ist,

wie sich Nicolaus ausdrückt, dort in der Weise des Steinseins, hier in der Weise des Sonneseins „zusammengezogen". Die Welt in der Sonne ist nur Sonne und nicht Stein, und die Welt im Stein ist nur Stein und nicht Sonne.

Eine Welt als einheitliches Wesen, als ungeheure lebendige Ganzheit, gibt es nach der Strenge dieses Begriffes so wenig wie in der deutschen Mystik. Es gibt nur ein Weltsein aller der unzähligen Dinge. Abgesehen von den Einzeldingen ist, wie der Kardinal ausdrücklich bemerkt, die Welt überhaupt nichts. „Die Welt", sagt er, „ist in den Dingen enthalten; nicht sind die Dinge in der Welt enthalten." Jedes Ding ist aber eben nur beschränkte Welt, das heißt, die meisten Eigenschaftsmöglichkeiten schlummern in ihm (z. B. im Tier die meisten pflanzlichen Eigenschaften und umgekehrt); sie verharren auf dem Nullpunkte. Viele Eigenschaften sind nur sehr gering entfaltet (z. B. in den Tieren das Klugsein), und auch diejenigen Eigenschaften, die am besten entfaltet sind, und von denen es kommt, daß wir die Dinge nach ihnen benennen (z. B. im Löwen das Löwesein), sind niemals in göttlicher Höhe gegeben. So sind zwar bei uns das Menschsein, beim Löwen das Löwesein, bei der Rose das Rosesein die wesentlichen Eigenschaften. Aber es ist keine irdische Eigenschaft denkbar, zu der es nicht noch höhere Grade geben könnte. Alle Weltmöglichkeit steckt in den Dingen. Aber das wenigste davon ist überhaupt entfaltet, und nichts ist zu absoluter Größe entfaltet. Jede Eigenschaft bleibt überbietbar und unterbietbar. In der Dingwelt herrscht der Komparativ, bei Gott der Superlativ.

Sollte nicht ein heimliches Streben in den Dingen liegen, daß jedes die Ganzheit aller Eigenschaften in sich verwirklichte? Daß es sich das, was an universalem Sein ihm selber fehlt, was in ihm Null geblieben ist, in Berührung mit anderm Sein aneignete? Nicolaus sah noch alles in den Dingen statisch, dieser Gedanke würde eine Dynamisierung der Dinge bedeuten. Er sollte bald, mit Leibniz beginnend, eine ganze Linie der deutschen Philosophie beherrschen.

5. Das Artfremde des Pantheismus (Bruno, Spinoza).

Aber zunächst trat der Italiener Bruno auf den Plan, der Sohn einer deutschen Mutter. Auch er zeigt sich von Nicolaus beeinflußt. Ihn beschäftigte vor allem der Gottesbegriff des Kusaners.

Sagte nicht dieser, in den Dingen sei das Weltsein nur komparativ gegeben, Gott aber sei superlatives Weltsein? Bruno las es umgekehrt. Das, was wir „Welt" nennen, ist ausgebreitetes Gottsein. So war mit einem Schlage der Pantheismus da. Gott wurde zur Gottnatur, wo es heißt: so viele Male Gott, als es Dinge gibt, aber nirgends ein Extragott!

Das Universum selbst gilt ihm als Gott, als ein in unzählige Dinge und Eigenschaften aufgelöster Gott. Gott *ist*, was die vielen Dinge *sind*. Freilich schwankt Bruno oft genug. Denn ihn hat auch die griechische Vorstellung berührt, daß es eine einheitliche Weltseele gebe. Darum ist ihm nicht geheuer, daß bei seinem Pantheismus die Einheit der Welt verlorengeht. Gott spukt, wie es ein späterer Philosoph (Baader) ausgedrückt hat, nur noch als Gespenst seiner aufgehobenen Totalität in der Kreatur. Demgegenüber möchte Bruno die Einheit des Universums retten, und so verlegt er in vielen seiner Äußerungen auch seinerseits in das All eine einheitliche mit Künstlereigenschaften ausgestattete Seele. Sie bilde alle Gestalten der Natur gedanklich in sich, worauf sie sich äußerlich verwirklichten, so wie sich die Gedanken eines Bildhauers in seinen Werken verwirklichen. „Mutter Natur!"

Das ist alles Theologie, so und so, wenn es auch eine unchristlich gewordene Theologie ist. Man liebäugelt mit dem Bilde eines göttlichen Allwesens, das halb Einheit, halb Mannigfaltigkeit ist. Immer ist es ein pantheistischer *Seins*gott, der dem deutschen dynamischen Denken wesensfremd bleibt. An diesem Gottesbilde hat ein halbes Jahrhundert später der holländische Denker Spinoza herumgemeißelt und ihm obendrein die Farbe *seines* Volkstums, des jüdischen, verliehen. Er verwandelt Brunos Gottnatur in das all-eine, nun wieder eigenschaftslose, Weltgesetz, aus dessen Notwendigkeit alles Geschehen hervorgehe. In Wirklichkeit sind Naturgesetze Formeln dafür, daß sich Vorgänge rhythmisch wiederholen. Spinoza legt aber in sein all-eines Naturgesetz Schöpfermacht, hervorbringende Gewalt hinein und macht es dadurch zum allmächtigen Herrscher der Welt.

Nichts verstößt mehr gegen die stolze Unabhängigkeit der germanischen Seele. Wie unseren frühen Vorfahren Freiheit ein Gesicht aus der Geisterwelt war, so auch jedem großen deutschen Philosophen, ob es sich um die Freiheit des Willens oder um Gegenwehr gegen fremde Gewalt handelt. Alles echte deutsche Philosophieren ist willenhaft. Determinismus und Fatalismus

sind eingeschlepptes Gift, das aus dem Stoizismus und Spinozismus stammt. In Spinozas Gottesschau erlischt alle menschliche Freiheit. Denn der Gott, der als unabänderliches Gesetz die Welt von innen bewegt, läßt uns nicht die geringste Eigenbewegung übrig. Es ist, wie wenn eine Riesenspinne herankröche. Wir unterliegen ihr, ob wir wollen oder nicht; denn schon über unser Wollen wirft sie das Netz der Notwendigkeit. Wie ganz anders hatte es Ekkehart gelehrt! Nach Ekkehart kann sich gerade umgekehrt erst in der Freiheit des menschlichen Willens göttliches Leben erschwingen.

Das sind zwei verschiedene Welten. Dort, bei Spinoza: die Gottesspinne kriecht in unser Wollen hinein und frißt es auf. Hier, um auch wieder Jacob Böhme zu hören: „Der freie Wille ist aus keinem Anfang und keinem Grunde... So der Mensch freien Willen hat, ist Gott über ihn nicht allmächtig..." Vielmehr: „Das göttliche Ens des Ungrundes empfängt erst in dem Feuer der Seele seinerseits Eigenschaften und Willen." Es ist die Verschiedenheit zweier Rassenseelen, der einen, die in der Erscheinung stecken bleibt, der anderen, die zum Wesen vordringt. Aber weil Erscheinung leichter eingeht als Wesen aufgeht, so hat Spinozas Pantheismus und Determinismus auch viele deutsche Menschen betört, so artfremd uns beides ist.

Das Artfremde des Pantheismus bleibt auch dort bestehen, wo man das sich selbst befehlende Naturgesetz in eine „Schöpfungsordnung" übergehen läßt, in der sich der Wille eines weltseelenartigen göttlichen Ganzheitswesens aussprechen soll, das die Welt mit seiner organisierenden Funktion durchdringe. Nein, keine gegebene Einheit lebt in uns hinein, sondern ungegebene Einheit lebt in uns auf. Die deutsche Seele fühlt sich nicht von einer organisierenden Ganzheit durchdrungen, sie fühlt sich nicht von oben her „ausgegliedert", sondern bewegt sich in eigenem Schöpfertum. Sie ist Selbsttäter in sich und an anderem.

Das bezeugen uns nicht nur unsere großen Philosophen, wir können es auch z. B. von Ernst Moritz Arndt hören. Die Geschichte, schreibt dieser, sei eine unendliche Kausalreihe für den, der sie physisch betrachte.

Für den empfindenden und handelnden Menschen dagegen sei die Geschichte eine fortgesetzte unendliche Tatenreihe. Außer jener allgemeinen Kraft, wo die Menschen nur als Bilder eines fremden Spieles bewegt zu sein schienen, wo sie zu tun und zu leiden schienen, wofür sie nichts könnten, gewahre er in sich und anderen eine Selbstmacht. Indem er das Ewige im Kopfe

und im Herzen trage, gehe jeder Gute und Hochgesinnte als eine kleine Vorsehung durch die ewige Geschichte. Derselbe Gedanke noch kühner zugespitzt: „Was da ist, was man tut als nackt Reales, ist Nichtiges." Aber was aus dem Menschen heraustritt und ihn entweder mit schlechter Vergänglichkeit oder ewiger Herrlichkeit stempelt, das ist das Wirkliche und Wirklichmachende, was das Reale, das an sich nichts ist, zu höherem Leben erhebt.

Das ist ganz deutsch gesagt und gedacht. Da gibt es keine Hörigkeit gegenüber einer obrigkeitlichen Weltmacht und kein ergebenes Jasagen zu der Schächtung unserer Willensfreiheit. Freilich tritt der Pantheismus mit großer Beredsamkeit auf. Er wendet sich an das deutsche Naturgefühl, um uns nachher in die Fesseln des Naturgesetzes zu schlagen. Hier: „Wie du mich anglühst, Frühling, Geliebter." Dort: „Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden." So hat sich der Pantheismus immer wieder an deutsche Menschen herangeschmeichelt. Ihm glaubten manchmal sogar solche Denker nahezustehen, die nach der Wahrheit ihrer Einstellung in ganz anderen Bahnen gingen. Wir werden das bei Schleiermacher sehen.

II. Deutsche Tiefenmetaphysik als Romantik.

„... daß das Höchste sich national gestalten will, ist Deutschlands Eigentümlichkeit und seine höchste Hoffnung."

Steffens.

1. Leibniz' Monadenlehre.

Es gibt zwei verschiedene Auffassungen vom Wesen der deutschen Seele. Die eine geht auf Leibniz zurück, die andere hat Fichte ausgesprochen. Nach der ersten Auffassung wird die deutsche Seele durchlebt von einem geheimnisvollen Zug nach Selbsterweiterung. Sie ruht und rastet nicht, bis Universum in ihr geworden ist. Sie will sich von allem Gehalt, der in Welt und Menschentum ausgestreut ist, berühren lassen, ihr eigenes Wesen daran ergänzen und bereichern. Nach der anderen Auffassung, die bei Kant und Fichte hervortritt, fühlt sich die deutsche Seele von Absolutem eingefordert. Sie will sich nicht an Mitmenschlichem ergänzen, sondern Gefäß sein der Verunendlichung durch

Göttliches. Sie sucht nicht Weltweite, sondern empfängt Ewigkeitstiefe, die sie verwesentlicht. Eine Spannung der Unendlichkeit durchzieht sie, die wir als Pflicht, Idee, Ideal erleben, und die uns zu unbedingter Hingabe, unbedingtem Einsatz, unbedingter Leistung bereit macht.

Vom Gedanken der Selbsterweiterung ist die romantische Linie der Tiefenphilosophie beherrscht, der Antrieb des Absoluten erfüllt die idealistische Linie. Dort Leibniz, Herder, Schleiermacher bis hin zu Nietzsche, hier Kant, Fichte bis hin zum Nationalsozialismus. Leibniz schuf die Lehre von den „Monaden", den millionenfach verschiedenen lebendigen „Spiegeln des Universums". Während die Physiker seiner Zeit Atome als die letzten Bestandteile der Wirklichkeit ansahen, traten bei Leibniz an deren Stelle unzählige Punktseelchen, die er „Monaden" nannte. Sie sind in unendlichen Graden voneinander verschieden. Jede ist eine andere lebendige Konzentration des Universums. Jede ist in ihrer Eigentümlichkeit einzigartig und unwiederholbar. Dies kennzeichnet Leibniz' deutsche Denkweise. Nach dem französischen Rationalismus sind alle Menschenseelen als Vernunftwesen einander gleich geartet: die demokratische Egalité. Auch nach dem englischen Empirismus sind alle Menschenseelen von Hause aus gleich, solange sie unbeschriebene Tafeln sind. Erst im Spiel der Sinneseindrücke gestalten sich die Verschiedenheiten. Nach Leibniz sind alle Monaden, alle Punktseelchen von Hause aus verschieden. Das aristokratische Persönlichkeitsbewußtsein des nordischen Menschen prägt sich hier im philosophischen Denken aus.

Wie unterscheiden sich die Monaden? Durch ihr Vorstellen! Es gibt solche, die ganz dunkel vorstellen, wie wir im tiefen Schlaf, das sind die Atomseelen derjenigen Körper, die wir unorganisch nennen. Die Pflanzenzellen haben ein etwas helleres Seelenleben, nach Art unserer Träume. Noch mehr aufgehellt ist das Vorstellen der Tiere. Es ähnelt unseren halbwachen Zuständen. Den Menschenseelen eignet ein klares und deutliches Wachbewußtsein. Darüber erhebt sich das noch klarere und hellere Vorstellen von höheren Geistern. Aber ob die Monaden hell oder dunkel vorstellen, in der Seelentiefe ihrer aller ist ein unendlicher Reichtum an Vorstellungs*inhalt* verborgen. Alles, was in der Welt geschieht ohne Ausnahme, liegt schon uranfänglich in den Seelen darin. Sie brauchen es gar nicht von außen zu erfahren. Sie haben, sagt Leibniz, keine Fenster, durch die von außen her Eindrücke in sie hinein*spazieren*. Das Weltall hat sich so-

zusagen in jede von ihnen hinein *geboren*. Es hat sich im unbewußten Innern einer jeden in unzählige Vorstellungsinhalte verteilt, und nun streben alle diese Vorstellungsinhalte an das Licht des Bewußtseins empor. Aber es ist unmöglich, daß sie alle auf einmal über die Schwelle des Bewußtseins treten. Das geschieht nur nach und nach, und zwar erstaunlicherweise gerade so, daß immer dann jede Vorstellung in uns aufsteigt, wenn das Ereignis, auf das *sie* bezogen ist, wirklich draußen stattfindet. Dies ist Leibniz' berühmte Lehre von der „prästabilierten Harmonie". In jeder Seele spiegelt sich das ganze Universum, in jeder spiegelt es sich anders, nämlich in der Weise, wie *sie* beschaffen ist, und in jeder Seele strebt das Universum nach seiner Versichtbarung in Vorstellungsverläufen, die genau mit den Ereignissen der Außenwelt, das ist mit den Vorstellungsverläufen der anderen Monaden übereinstimmen. Denn es gibt ja *nur* Monaden und ihre Vorstellungen.

2. Das Universum in uns und die Losung der Selbsterweiterung (Humanität).

Leibniz' Philosophie eröffnete eine Bahn für viele deutsche Menschen, die das Seelentum, das er theoretisch gezeichnet hatte, wirklich lebten. Es ist die Bahn über Herder zur Klassik und Romantik.[2]) Der frauenhafte Zug der deutschen Seele, die Hingabe an das Universum, hatte hier die Vorhand. Man ließ jetzt Körperwelt wieder Körperwelt sein, Sinnesorgane wieder Sinnesorgane, Fenster nach außen, durch die wir Reize, Eindrücke empfangen. Die Seele aber sah man in Anlehnung an Leibniz von einer geheimnisvollen Strebkraft erfüllt, die sich einen *Weltinhalt gewinnen* will, gewinnen will in Berührung mit der Umwelt da draußen; nicht daß, wie bei Leibniz, der Weltinhalt in jeder Seele schon eingewickelt läge und sich im Vorstellen nur hervorzuwickeln brauchte. Die deutsche Seele dieser Menschen war begierig nach Universum in ihr, wie sie es umgekehrt als ihre Aufgabe betrachteten, dem Universum zur Existenz im Menschen zu verhelfen. Was das Auge als Universum erblicke, als sei es in den unermeßlichen Weiten des äußeren Raumes

[2]) Die literarischen Wege dieser Entwicklung sind in der dankenswerten Arbeit von Dr. Walter Hof „Der Gedanke der deutschen Sendung in der Literatur", Gießen, Universitätsdruckerei 1937, sorgfältig dargestellt. Im folgenden sollen die philosophischen Motive, die die Entwicklung beherrschen, im Vordergrund stehen.

gegeben, sei nur Symbol, sei andeutende Erscheinung. Erst im Seelenraume erwache das Universum. Dort gestalte es sich zu lebendiger Ganzheit. Dort wolle es werden.

Kurz, jede Menschenseele ist von einer metaphysischen Spannung geladen, die sich in dem universalen Streben, von dem der goethesche Faust erfüllt war, ins Bewußtsein drängt. „Was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, Will ich in meinem innern Selbst genießen, Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen, Ihr Wohl und Weh' auf meinen Busen häufen Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern." „Selbsterweiterung", das wird das Stichwort dieser Richtung. Keine Selbsterweiterung ohne Berührung mit anderem Lebendigen! Der universale Trieb will Gemeinschaft. Die Vielheit der Wesen ist nicht dazu da, um getrennt voneinander zu bleiben. Alle müssen sich an allen ergänzen und weiten. „Alles muß ineinander greifen, Eins durch das Andre gedeihen und reifen. Jedes in allem dar sich stellt, Indem es sich mit ihnen vermischet Und gierig in ihre Tiefen fällt, Sein eigentümlich Wesen erfrischet Und tausend neue Gedanken erhält." In allen diesen tausend Gedanken, die schöpferisch in der deutschen Seele aufsteigen, geschwängert von den Reizwellen und Melodien der Umwelt, lebt das Universum auf. Vom Menschen aus gesehen heißt das „Humanität", der Atem der Welt im Rahmen der Persönlichkeit.

Das Wort „Humanität" im klassizistischen und romantischen Gebrauch hat nichts mit „humanitär" zu tun. Es meint weder die freimaurerische Weltverbrüderung, noch die französische fraternité, noch die christliche Allerweltsliebe für alles das, was Menschenantlitz trägt, noch pazifistische Weichlichkeit. Dort überall wird Menschengleichheit gepredigt auf Grund der allgemein gleichen Vernunft oder der allgemeinen Christengleichheit, weil für alle derselbe Jesus geblutet habe. Gerade das ist nicht der Sinn der klassizistischen und romantischen Humanität. Sie ist kein ethisches Zuckerwasser, sondern ein dynamischer, metaphysischer Begriff, der das eigene Persönlichkeit werden betrifft. Es ist gemeint das Werden des Universums im Individuum, wodurch die weite und große Persönlichkeit entsteht, die weder ins Allgemeine verschwimmt, noch in der Enge eines kleinen und leeren Ich, des bloßen Fragmentindividuums, verbleibt, sondern in ihrem Eigenwuchs Allkraft entfaltet, die immerfort nach außen geöffnet ist, um immer reicher bei sich selbst zu werden, die in ihrer Eigenheit eine Welt darstellt. Da strömt es vom Ich zum Du

herüber und wieder hinein. Es strömt nicht nur zum mitmenschlichen Du, sondern auch zum außermenschlichen Es, in die belebte und unbelebte Natur, hinein und wieder zurück. Ebenso strömt die Seele ins große Wir, in das geschichtliche Leben des eigenen Volkes, hinüber und kehrt befruchtet in sich selbst zurück.

Aber warum sprechen die Klassiker und Romantiker immerfort von „Humanität", während doch Leibniz nicht einseitig die in uns aufstrebende metaphysische Menschheit, sondern das ganze in uns quellende All gemeint hatte? Ist das nicht eine Verengung und Verflachung, als ob uns die außermenschliche Natur, das Spiel der Naturkräfte, der Reichtum der Tier- und Pflanzenwelt, nichts zu bedeuten hätte und nur noch das Stück Universum, das sich „Menschheit" nennt, in den Kräften unserer Seele seine Darstellung und Vollendung suchte?

3. Herders Philosophie.

Den Schlüssel bietet die Philosophie Herders. Nicht unmittelbar Leibniz, sondern Herder ist die Quelle für den dynamischen All- und Persönlichkeitsgedanken, der so vielen damaligen deutschen Menschen zur Religion und zur Selbstverständigung gerade ihres deutschen Wesens wurde. Für Herder wie für Leibniz ist jedes Einzelwesen eine neue Blüte des sich erschließenden Alls. Aber hatte Leibniz gelehrt, daß mit den höchsten Monaden immer zugleich die niedrigsten gegeben seien, daß die Schöpfung in einem Atem vollendet dastehe, so äußert sich Herder anders. Er hat zum ersten Male den großen Gedanken einer allmählichen Entwicklung ausgesprochen, die durch die ganze Natur gehe. Die volle Lebenshöhe sei nicht auf einmal gegeben, sie breche mit dem Erscheinen neuer Bildungen erst nach und nach durch. Der Naturprozeß fange mit ärmeren Stufen des Seins an; auf deren Schultern träten andere Wesen auf, in denen sich die lebendige Einheit immer mehr in sich selbst verdichte und zugleich umfassender und mannigfaltiger in den Funktionen werde. Das aus sich heraus aufstrebende Alleben gestalte sich so zu fortschreitender Beseeltheit der Einzelwesen, bis die Entwicklung in einem Wesen ende, das von sich selbst und allen anderen Wesen, die es umgäben, wisse. Dies Wesen ist der Mensch. Aus Formen niedriger Organisation ist das Wunderwerk der Schöpfung hervorgegangen, dessen Bewußtsein konzentrierte Innerlichkeit ist, die zu sich selber Ich sagt, das freien Willen mit umfassenden Blick auf die Umwelt verbindet. Im Bewußtsein des

Menschen hat sich das Universum seinen klarsten Spiegel hergestellt, und in seiner Leibgestalt haben sich alle Kräfte der Natur vereinigt. Jeder Funke der Schöpfung hat sich zu dieser feinsten Flamme hinaufgeläutert, wie denn auch Goethe, der Schüler Herders, bekennt, den zu verehren, „der im Reichtume seiner Schöpfung so groß war, nach tausendfältigen Pflanzen noch eine zu machen, worin alle übrigen enthalten sind, und nach tausendfältigen Tieren ein Wesen, das sie alle enthält, den Menschen".

Mit bewegtem, wenn auch ungefügem Dichterwort hat Herder geschildert, wie zuletzt im Werden der Lebewesen der Mensch auftritt, der das bisher Erreichte in sich zusammenfaßt, damit es dann durch ihn überboten und gesteigert werde: „Die Schöpfung jetzt am Ziel... harrt und schweigt noch, ihr Gefühl... wandelt sich in sich und vermißt... was Geschöpf und Schöpfer ist... Suchet einen, der mit Geist... schmeckt und was er ist, geneußt... suchet, der mit Gottesblick alle Schöpfung strahlt zurück... Und der Mensch, der GOtt, er ist." „Immer tiefer, immer höher! Ich bin's, in dem die Schöpfung sich punktet, der in alles quillt und alles in sich fühlt. Bis zur letzten Schöpfung hin fühlet, tastet, reicht mein Sinn. Aller Wesen Harmonie mit mir, ja ich selbst bin sie." So wird der Mensch zur Krone der natürlichen Entwicklung.

Hier wird mit einem Schlage klar, warum das Strebeziel des innerlich werdenden Universums „Humanitas" heißen darf, ohne daß es sich damit verengte, ohne daß damit der Reichtum der außermenschlichen Welt verloren ginge. Denn in der Menschwerdung ist dieser Reichtum eingeschlossen. Der Chor der übrigen Schöpfung — aller Wesen Harmonie — klingt in der Seele des Menschen von selbst mit. Bis zum Menschen hat sich das Universum so weit in sich selbst vollendet, als es mit den Notwendigkeitsverläufen der Natur kommen konnte. Nun kommt es darauf an, daß das Menschsein durch den Menschen selbst noch erhöht wird. Im natürlichen Werden können nur Einzelwesen entstehen. So ist auch das Menschsein in die Vielheit der Völker und Personen auseinandergezogen und zerstreut, die fruchtbare Besonderheit der einzelnen ist noch Sonderung und Abschließung geblieben. So muß jeder in sich selbst die Fesseln des Ichs zersprengen, damit in jedem die Totalität der Menschheit wird. Ein Strom von Seele zu Seele muß lebendig werden, die innere Ganzheit der Menschheit muß in jeder Seele aufleuchten und sich in deren Eigentümlichkeit darstellen. Dann ist der Reichtum des

ganzen Universums in die Scheuer gebracht. Es hat in der humanitas, der Ganzheit des Menschseins, in tausend lebendigen Spiegeln seine Seele gewonnen.

Für diese Entwicklung setzt Herder den Prozeß der Geschichte an. Er war ein erstaunlich reicher Geist. Als erster hat er den Gedanken der Entwicklung ausgesprochen, als erster hat er die Geschichtsphilosophie, als erster die Völkerphilosophie begründet. Die Geschichte, lehrt er, vollziehe sich mit einer neuen Kraft, der Kraft der menschlichen Freiheit. Willensfreiheit habe es vorher nicht gegeben, weil sie erst aus dem Reifwerden und der Vollendung der Naturkräfte aufblühen konnte. Damit sei der Mensch der „Freigelassene der Natur" geworden, und nun soll er das Pfund der Freiheit, das er mit dem Lichte des Bewußtseins erhalten habe, weiterwuchern lassen. Er soll sich immer freier und voller aus der Naturgebundenheit herausschälen, in der er zunächst noch gefangen sei.

Die Naturgebundenheit in uns nennt Herder das Ich, das im Menschen aufstrebende Universum, das als humanitas durch seine Anlagen gehen will, nennt er das Selbst. Im Ich ist zwar die Dumpfheit und Blindheit des tierischen Daseins überwunden, Verstand und Wille sind erschienen, aber die seelische Härte des tierischen Daseins hat sich im Ich noch erhalten. Die Natur in uns stellt mit starker Gewalt unsere Triebe immer von neuem auf Eigennutz und Eigendünkel. Nur ganz tief im Grunde regt sich der Lichtatem des Selbst. Er ist noch überdeckt und abgeblendet von der Lebensgier. Wie sich das selbstbewußte Ich aus dem dumpfen Leibesleben emporgerungen hat, so soll sich das geistige Selbst aus dem engen und leeren seelischen Ich emporringen, aber nicht getrennt davon in einem neuen Wesen, wie das später Nietzsche mit der Gestalt seines „Übermenschen" gemeint hat, sondern das Seelenhafte soll im Ich und durch das Ich vergeistigt werden. In allen Menschen liegt der Einheitszug des Selbst zueinander hin. Dieser Funke soll im geschichtlichen Leben zur Gottesflamme der Humanität werden, in der einst in jedem Gemüt die Menschheit als Ganzes aufleuchtet. Die Individualitäten werden nicht aufgehoben. Jeder soll in der hohen Harmonie aller mit allen in eignem Tone da sein, aber in seinem Tone soll das Mitschwingen mit allen hörbar werden. Jeder soll sich in Gedanken, Handlungen, Gesinnung ausströmen, damit seine Eigenart beglückend, befruchtend und bereichernd schon durch ihr bloßes Dasein in die Gemeinschaft der anderen eintrete. Der Reichtum seiner Seele muß schenkend sein,

wie das ſpäter Nietzſche mit ſeiner „Schenkenden Tugend“ meint. Humanität wird ſchenkend gedacht, nicht, wie ſpäter in der Fratze der allgemeinen Bildung, ſelbſtiſch und genießeriſch. „Wenn“, ſchreibt Herder, „uneingedenk des engen Ich dein Geiſt in allen Seelen lebt, dein Herz in tauſend Herzen ſchlägt, dann biſt du ein Ewiger, Allwirkender, ein Gott, und auch wie Gott unſichtbar, namenlos.“

Das iſt Herders „humanitas“ in jedem Menſchen, die Lebensganzheit der Menſchheit. Die Lebensganzheit der Menſchen iſt gewordener Gott, iſt das in den Seelen aufgeblühte Univerſum.

Von Herder ſtammen auch die Anfänge der Völkerpſychologie. Er ſpricht von den Völkerfamilien, in die ſich der eine große Baum „Menſchheit“ vielfältig veräſtelt habe, von den mancherlei menſchlichen Nationalpflanzen, die in ihrer eigenen Bildung und Natur blühen. Die Völker ſeien ſchon in ihrer erſten Anlage verſchieden geartet, die Einflüſſe von Klima, Bodenbeſchaffenheit, geographiſcher Lage hätten die Unterſchiede geſteigert, dennoch ſeien ſie alle miteinander auf ihre höhere Einheit geſtimmt. Die Stimmen der Völker und in deren Verſchiedenheit den Klang ihrer Einheit zu ſtudieren, wurde Herder nimmer müde. Er glaubte eben, daß der Atem des Univerſums durch alle Völker gleichmäßig geſpannt ſei, daß jedem derſelbe Drang einwohne, in ſeiner Weiſe zur Humanität zu ſtreben. Wie ſich im einzelnen Menſchen das enge Ich zur Humanität emporläutern müſſe, ſo daß ſich in ſeinem Seelenleben nicht ſeine biologiſche Stückhaftigkeit, ſondern die metaphyſiſche Ganzheit der Menſchheit ſpiegele, ſo müſſe ſich im Völkerleben jede Nation zum Einklange mit dem Kulturreichtum der anderen auflichten. Jedes Volk müſſe in ſeinem eigenen Weſen, angeſchmiegt an das Kulturleben der anderen, die geiſtige Fülle der ganzen Menſchheit erſcheinen laſſen. Dies auszuführen ſei doch wieder die Aufgabe der Volkseinzelnen.

Das war die eine von zwei Auffaſſungen, die ſich vom Boden der herderſchen Philoſophie aus ausbreiten konnten. Die Unterſchiede der Völker, die Mannigfaltigkeit ihrer Sitten, Staatsformen, ihres künſtleriſchen Schaffens wurden wohl geſehen, aber man hielt ſie für Unterſchiede der Oberfläche. Über alle Ungleichheit hinweg breche die Einheit des Menſchengeſchlechtes überall durch. Derſelbe „Genius der Menſchheit“ walte in allen. Darum ſei zwar jeder Volkseinzelne, ob deutſch oder engliſch, franzöſiſch oder italieniſch, zunächſt an ſeine nationale Eigentümlichkeit gebunden. Aber die Spannung des in der Seele auf-

ſtrebenden Alls, der innere Wille, das eigene Weſen an anderm Weſensreichtum zu ergänzen, gehe gleichmäßig durch alle Menſchen. Die univerſale Strebekraft dulde nicht, daß die Volkseinzelnen nur ihr angeborenes Naturell auslebten, ſondern treibe jedes Ich ſo lange zur Selbſterweiterung am Strome des umgebenden Lebens, bis die Starrheit der nationalen Eigentümlichkeiten überwunden ſei und in ihnen das Geſicht der Welt hervortrete.

Bei dieſer Wendung gibt es keine eigene Metaphyſik der Volkstümer. Sie ſind nur Attrappen in der metaphyſiſchen Bewegung der einzelnen. Die Volkstümer gelten zwar als gleichwertig, aber als gleichwertig in der Nebenſächlichkeit. Die Romantik trieb ſo in einen uferloſen Individualismus hinein, der in Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" zum Vorſchein kam.

Aber die Philoſophie Herders ließ noch eine andere Wendung offen. Müſſen denn die Menſchenſtämme als gleichwertig miteinander angeſehen werden? Wie gegenüber dem Menſchengeſchlecht alle Tier- und Pflanzengattungen in eine untergeordnete Rolle geraten ſind, ſo könnte innerhalb der Menſchenſtämme abermals ein beſonderes Volkstum als beſonderes Gefäß der metaphyſiſchen Bewegung gebildet worden ſein. Mindeſtens dieſem Volkstume wäre eine hervorragende geſchichtliche Bedeutung zugewieſen, und den einzelnen des Volkstums fiele die Aufgabe zu, den Hochwert ihres Volkstums in ſich zu verlebendigen. Mit dieſer Wendung lenkte die Romantik in ein nationales Fahrwaſſer ein. In ſolchem bewegte ſich bald auch Schleiermacher in zündenden Predigten, die er in der Garniſonkirche zu Potsdam hielt.

4. Schleiermachers „Reden über die Religion".

Einen Blick auf den früheren Schleiermacher, auf ſeine Reden über die Religion! Ihm iſt hier die Leibniz-Herderſche Lehre vom Univerſum, das im Menſchen aufſtrebt, zur Religion geworden. Religion iſt ihm „die Anſchauung des Unendlichen im Endlichen". Beſſer hätte er geſagt: „Das Erleben des im Endlichen werdenden Unendlichen." Sie ſei weder Metaphyſik noch Moral, ſondern das mythiſche Bewußtſein von der Gegenwart des Alls im einzelnen. Schleiermacher näherte ſich damit dem Seins-Pantheismus Spinozas, ſo wenig dieſer mit dem dynamiſchen Weltgeiſtbegriff, jenem metaphyſiſchen Auftriebe des Alls im einzelnen, den die Romantiker meinen, zu tun hat. Aber

bei Spinoza geht das Einzelwesen im Netz der Naturnotwendigkeit unter, es wird jeder eigenen Bedeutung beraubt. Bei Schleiermacher gewinnt jeder einzelne unermeßliche Bedeutung. Denn das in uns wirkende Weltgeheimnis braucht gerade die besondere Eigentümlichkeit jedes einzelnen, damit sich in seiner Seele das All so verwirkliche, wie es nirgends anders erscheinen kann.

„Es ist mir klar geworden“, schreibt Schleiermacher, „daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, damit auch auf *diese* Weise sie sich offenbare.“ Der einzelne sei nicht bloß ein beliebiges Exemplar der biologischen Gattung Mensch, sondern eine unwiederholbare Darstellung der Menschheit als Idee. Jeder spiele eine notwendige und unersetzliche Rolle im Lebensatem des Universums. Für immer klaffte darin eine Lücke, wenn er nicht die Aufgabe ergriffe, in seiner Besonderheit die Menschheit darzustellen. Darin, daß diese Aufgabe in ihm lebe, bestehe seine eigene letzte Wesenstiefe. Es sei das Geheimnis seines „ewigen Selbst“.

Das „ewige Selbst“ bedeutet für Schleiermacher, wie schon für Herder, weit mehr als die natürliche Individualität, als das angeborene Talent, Naturell, als die Summe der ererbten Anlagen. Es ist nichts Geschaffenes, sondern etwas sich Schaffendes, das sich aber mit dem Reichtum der natürlichen Anlagen durchdringen und ausgestalten will, nicht so, wie sie sich, in sich selbst ruhend, nur entfalten, sondern wie sie sich im Austausche mit aller Umgebung fruchtbar angereichert und erweitert haben. Von der bloßen engen Individualität, Schleiermacher nennt sie die „äußere Persönlichkeit“, will er so wenig wissen, wie die anderen Romantiker.

Die äußere Persönlichkeit bleibt in den *biologischen* Anlagen stecken und gehorcht nicht dem *metaphysischen* Streben, von dem sie erfüllt ist. Man fühlt sich nicht von der Aufgabe der Selbsterweiterung bewegt, deren Sinn es ist, daß wir uns mit unseren Anlagen zu mehr als Anlage gestalten. Wer sich dieser Aufgabe entzieht, wer schon seine Anlagen selbst für das Göttliche in ihm hält, wer sich damit spreizt und schon darum wertvoll und ausgezeichnet zu sein glaubt, in dem kann sich niemals das Universum verlebendigen. Sein ewiges Selbst, mit dem ihn die Tiefe des Lebens hat ansprechen wollen, ist totgeblieben. Er lebt als partikulares Ich, als enges Individuum, aber nicht als der Weltspiegel der Persönlichkeit. Ich: man

verharrt in ſelbſtgefälliger Einſchränkung als biologiſches Atom. Perſönlichkeit: man iſt in Selbſterweiterung zur leibnizſchen Monade geworden. Dazu bedarf es, daß man die Aufgabe der Selbſterweiterung, die uns mit und in unſerm Daſein geſtellt iſt, mit der ganzen Kraft ſeines freien Willens ergreift. Ohne das bleibt man dem Daſein verloren.

So denkt Schleiermacher. Aber ſpielt ihm nicht ſeine eigene Lehre einen Streich? *Notwendig* muß ſich in ihm der herderſche Grundgedanke verflachen, daß es nicht auf die leere Individualität, die ſich ſelbſt betont, ankomme, ſondern auf die mit Weltinhalt erfüllte Perſönlichkeit, die durch ihr bloßes Daſein ſchenkend iſt. Es wirkt ſich verhängnisvoll aus, daß er meinte, den Manen Spinozas eine Opferlocke ſchuldig zu ſein, daß er den dynamiſchen Pantheismus der deutſchen Romantik und den ſtatiſchen Pantheismus des jüdiſchen Denkers, das in uns werdende All der erſteren und die ſeiende Gottnatur des letzteren, nicht auseinanderhielt. Für Spinoza iſt alles, was es gibt, Ausfluß des alleinen göttlichen Weltgeſetzes und darum ebenfalls *göttlich*. Aber alles iſt gleich göttlich, die Unterſchiede der Dinge und Menſchen bleiben weſenlos. Um ſo gewichtiger betonen die Romantiker die individuellen Unterſchiede, jedes Einzelweſen hat ſeine eigene Bedeutung. Aber ſie *ſind* nicht göttlich. Erſt wenn ſich ihre Eigenart mit Weltinhalt erfüllt, wenn ſie ſich zu univerſalem Selbſt erweitern, *gewinnen* ſie eine Ganzheit, die man — mit Vorbehalt — als „göttlich" bezeichnen kann. Schleiermacher verwiſcht beides. Er ſieht die nach Spinoza *überall gleichartig gegebene* Göttlichkeit gerade darin ausgeprägt, daß jedes Einzelweſen ſeine *Eigentümlichkeit* hat.

Damit kann der kleinlichſte und engſte Individualiſt hoch zufrieden ſein. Wenn jeder ſchon durch ſein bloßes Daſein ein Stück Göttlichkeit darſtellt, ſo darf er ſich ſchon in ſeinem bloßen Daſein für vollkommen anſehen und fühlen. Seine *naturhafte* Beſonderheit iſt ſein *göttlicher* Schatz. Die kann ihm niemand nachmachen, für die kann er auch nichts gewinnen, wenn er auf andere blickt. Wozu bedarf er dann noch der Selbſterweiterung? Er hat ſein gegebenes Sein zu hüten, zu pflegen und nach allen Richtungen zu behaupten. „Was dir nicht angehört, das mußt du meiden, was Dir das Innere ſtört, darfſt du nicht leiden." Der Anruf des Univerſums, der ihm gilt, lautet für ihn immer nur: „Sei Du, ſei Du. Nichts als Du!"

Nochmals, dem echten weitgeſpannten Perſönlichkeitsideal der Romantiker entſprach dieſer engſtirnige Individualismus nicht.

Für sie spielte das Universum *um* uns, das Spinoza vergöttlicht hatte und von dem wir ein göttlicher Teil sein sollen, keine Rolle. Das Universum *in* uns, das erst werden soll, war ihr A und O. *Darum* knüpften sie das Recht für jedermann, sich als eigentümliche Persönlichkeit zu fühlen, an das Streben nach Selbsterweiterung. Freilich merkten sie sehr bald, und mit ihnen Schleiermacher, daß das universale Streben, von dem sie sich selbst erfüllt fühlten, in anderen Nationen gar nicht vorhanden sei.

5. Das Umschlagen des Humanitätsgedankens in den Nationalgedanken.

Als Wilhelm von Humboldt in Paris weilte, befragten ihn französische Gelehrte über den Sinn der kantischen Philosophie. Dabei fiel ihm auf, daß sie nicht das geringste Organ hatten, jenen Sinn zu verstehen, selbst wenn sie den Wortlaut erfaßt hatten. Er erkannte, das liege an der Beschränktheit des französischen Nationalcharakters, so herrschsüchtig dort der Anspruch der Weltverbesserung erhoben wurde. Ihm wurde beglückend gewiß, wie weit die Spannkraft des deutschen Geistes das Seelentum anderer Völker übertraf. Die Franzosen, äußerte er sich, seien mit dicken Mauern von allem, was nicht sie selbst wären, geschieden. Jede Nation, wie jeder Mensch brauche eine innere Triebfeder, eine lebendige immer rege Kraft, aus der sich seine höhere Tätigkeit, sein eigentümliches Dasein entwickeln könne. Diese Triebfeder sei bei den Franzosen verkümmert. Wohl aber sei der universelle Trieb bei den Deutschen lebendig. Ihre Seele sei von der Dynamik des Universums, von dem aufstrebenden Ganzheitswillen des Alls bewegt (vgl. oben Anm. 2 S. 28).

Die Deutschen lernten unter der Faust Napoleons die nationalen Unterschiede bald auch *fühlen*. „Lehren, die nur gehört werden", schrieb E. M. Arndt, „wirken auf die Wenigsten. Nur Lehren, die sie auch fühlen, werden für die Meisten wirkliche Lehren. Nur ein großes Verhängnis oder irgend ein außerordentlicher oder ungeheurer Wechsel bessert die einzelnen und die Völker. So mußten die Franzosen und Napoleon von allen *gefühlt* werden, damit man begriffe, wer sie waren und was sie wollten."

Unter dem Eindrucke dieser Belehrung ging den deutschen Romantikern auf, daß der Drang nach universaler Ausweitung lediglich eine Mitgift, vielleicht eine leidvolle Mitgift, ausschließlich der deutschen Seele sei. Im Grunde hatte das schon Klopstock erkannt. „Nie war gegen andere Völker ein Volk so gerecht

wie du. Seid nicht allzu gerecht! Sie wiſſen nicht, wie ſchön dein Fehler iſt.“ Und Hölderlin: „Du biſt es, auserwählt, Alliebend, und ein ſchweres Glück biſt du zu tragen ſtark geworden.“ Von da aus entzündete ſich die Erkenntnis von dem unvergleichlichen Wert des deutſchen Daſeins. Der Humanitätsgedanke ſchlug in den Nationalgedanken um. Aus der Tiefenmetaphyſik der Menſchheit wurde eine Metaphyſik der Deutſchheit.

Das klingt merkwürdig, war aber, wenn man an das im Menſchen werdende Univerſum zu glauben fortfuhr, durchaus folgerichtig. Man mußte ſich ſagen: ſo gut wie in den Entwicklungsreihen der Natur der Aufſteigewille des Lebens aus den Arten der Tiere und Pflanzen gewichen ſei und ſich im Menſchengeſchlecht konzentriert habe, dem allein das Streben mitgegeben ſei, aus der Selbſtbehauptung zur Selbſterweiterung überzugehen, ſo gehe es mit den Völkerfamilien. Nur in einer von ihnen, im deutſchen Volke, brenne das Licht des werdenden Univerſums weiter, nur dort ſei in den Kern der Seele der Pfeil der humanitas geſenkt. In den übrigen Völkern dagegen ſei die univerſale Strebekraft erloſchen, ihr Seelentum bleibe bei ſich ſelbſt ſtehen ohne metaphyſiſche Unruhe im Seelenkern, es lebe ſich in einſeitiger Entfaltung der ſeeliſchen Anlagen aus. Ihnen fehle die Sehnſucht, in ſich ſelbſt erweitert, von überall her angeregt und befruchtet zu werden. Dort gebe es nur Menſchenſtämme, die keine geiſtige Zukunft in ſich hätten. Das deutſche Volk ſei aber, wie einſt die Griechen, das Menſchheitsvolk geworden, mit dem der Sinn des Univerſums gehe. In ſeinem nationalen Ich erwache das Selbſt der Menſchheit, zuletzt das Selbſt des Alls. Das zertrümmere in den Deutſchen die Schranken des Eigendünkels und härte ſie doch immer wieder im Strome der Geſchichte. Ihnen ſei die ſchwere, aber höchſte Aufgabe geworden, den Atem der Umwelt aufzunehmen, ohne ſich ſelbſt zu verlieren, ihr Weſen im Ringen mit ſich und anderen Völkern ſtetig zu verjüngen und es ſtetig vertieft ausſtrömen zu laſſen, bis einſt die Geſchichte die deutſche Geſtalt annehme.

Der Gedanke einer deutſchen Sendung ward hier geboren. Sie wird nicht auf den Ratſchluß eines jenſeitigen Gottes bezogen, ſondern trete aus den Tiefen des Weltalls, Fichte ſagt „als Auftrag der geiſtigen Natur,“ an uns heran. Schon das Fragment Schillers „Von deutſcher Größe“ bezeugt dieſen Sinn. Dem Deutſchen ſei aufgegeben, die Menſchheit, die allgemeine, in ſich zu vollenden und das Schönſte, was bei allen Völkern blühe, in einem Kranze zu vereinen. Jedes Volk habe ſeinen Tag in

der Geschichte. Der Tag des Deutschen sei die Ernte der ganzen Zeit. Er sei der Kern der Menschheit, die anderen seien die Blüte und das Blatt. Schelling wiederholt den Gedanken „Sollte nicht das Los des Deutschen sein, daß er die verschiedenen Stufen, welche andere Völker gesondert darstellen, allein alle durchliefe, um am Ende die höchste und reichste Einheit, deren die menschliche Natur fähig ist, darzustellen?“

Die deutsche Seele also gilt nun den Romantikern als der lebendige Quellpunkt des Universums. Deutschheit sei von selbst universales Menschentum. Die anderen Völker seien ein Nebengleis auf der Bahn des „Weltgeistes“, wie die in allem Leben zur Ganzheit aufstrebende Spannung hieß. Sie seien in ihrer nationalen Enge erstarrt.

6. Individualistischer Irrweg.

Ganz wohl, aber wie hat sich auf diesem Standpunkte der einzelne Deutsche zu verhalten? Soll er seine individuelle Eigentümlichkeit und Besonderheit pflegen, während es gerade als die Rückständigkeit der anderen Völker galt, daß sie in ihrer nationalen Selbstbetonung stehengeblieben seien? Scheint es nicht so, daß er sich auf sein angeborenes Deutschtum berufen und sagen darf: ich trage das Deutschtum in einer besonderen Weise in mir, so eben, wie ich bin. Folglich lebe ich in jeder Weise, die mir gefällt, als Deutscher. Ich darf mich geben, wie ich will. Denn immer schon stellt sich dar und entfaltet sich in mir deutsches Wesen und deutscher Geist.

Solche individualistische Verhärtung des einzelnen schlüge dem Persönlichkeitsideal der Romantik ins Gesicht. Er sei dann eben nicht Deutscher, nicht in der Seele deutsch. Der Antrieb zur Selbsterweiterung liege in deutschem Blute, mit dem habe sich das All vermählt, um darin zu wohnen. Solchem Antriebe gehorche der deutsche Mensch und halte es nicht aus, bei seinem bloßen Naturell, seiner Willkür, seinen blinden Trieben stehenzubleiben.

Uns Heutigen kommt die Allsehnsucht der damaligen Deutschen wunderlich vor. Aber wir müssen sie besser verstehen als mit dem abgestandenen Worte von ihrem Weltbürgertum. Sie wollten das All in der Seele haben, weil es noch kein Deutschland gab, das sie in der Seele haben konnten. Der einzelne ist nichts und hat nichts, wenn nicht ein größeres Ganzes, als er selbst ist, in seinem Wesen zur Erscheinung kommt. Das fühlten

die Romantiker, indem sie strebten, das Ganze der Welt in sich zu beleben. Schon die alten Germanen brauchten Sippengemeinschaft, um sich vollwertig zu fühlen. Nichts Schrecklicheres gab es für sie, als den aus der Sippengemeinschaft ausgestoßenen Mann. Aber konnte sich das damalige Deutschland, dessen beide Großstaaten einander widerstritten, das in eine Unzahl von Königreichen, Fürstentümern, Grafschaften, Bischofstümern zerrissen war, als eine Ganzheit darbieten, die die Seele ausfüllte? Dies politische Elend stand hinter der metaphysischen Sehnsucht der Romantiker. Sie suchten eine innere Erfüllung und Ganzheit, die ihnen äußerlich fehlte. Wie dichtet doch Schiller? „Immer strebe zum Ganzen, und kannst Du selber kein Ganzes werden, dann als dienendes Glied schließ' ans Ganze dich an." Eben weil es kein nationales Ganzes gab, dem zu dienen Weihe war, strebten sie danach, selbst ein Ganzes zu werden, und glaubten damit in der Werde-Wirklichkeit einer unendlichen Ganzheit, des Universums, zu stehen. So müssen wir das Selbsterweiterungsstreben der besten damaligen Deutschen verstehen. Ihr Universalismus war kein Weltbürgertum, er war ein Sehnsuchtskind der deutschen Seele nach einer Totalität, von der sie ausgefüllt werden könne. Uns Deutschen allein gibt sich die Ganzheit der Welt zu eigen, jauchzt es in ihnen. Schellings Schüler Steffens hat das prachtvolle Wort dafür gefunden, „daß das Höchste sich national gestalten will, ist Deutschlands Eigentümlichkeit und seine schönste Hoffnung".

Wie nun aber vollzieht sich die Selbsterweiterung des deutschen Menschen? Oh, es wurde teilweise etwas sehr Klägliches und Dürftiges daraus! Viele Romantiker glaubten, daß die Selbsterweiterung in allgemeiner Bildung und ästhetischem Menschentum liege. Man müsse sich von den Werken und dem Sein der Mitmenschen berühren lassen, um sich daran zu bilden, zu bereichern und zu vervollkommnen. Sich und nur sich! Es war dies, wenn man will, Selbsterweiterung auf extensivem Wege, in Brei und Breite hinein, ein grauenvoller Irrweg, der gegen ein Wesensgesetz geistigen Lebens verstößt. Wer sich mit Sachen, Personen, Gemeinschaften nur zu tun macht, um sich selbst zu vervollkommnen, dem versagt sich das Persönlichwerden. Es ist ungesund, wenn man seinen Gestaltungswillen, dessen natürlichen Sinn gegenständliches Wirken ist, auf sich richtet. Der Begriff der Humanität, der unermeßlichen Ausweitung des Ichs ins Allgemeine hinein, zeigt hier seine Kehrseite. Persönlichkeit läßt sich nicht schaffen, sie muß werden, das geschieht nicht mit

allgemeiner Bildung noch mit ästhetischen Einfühlungen, sondern in konkretem Leben der Nation, und in den Berufen, in denen das völkische Leben ausgespannt ist.

Eben die Berufstätigkeit mußte den bildungs- und schönheitsbeflissenen Romantiker mit Unlust erfüllen. Wie sein individualistisches Schönheitsideal geistigen Hochmut züchtete, so lähmte es die ins Leben hinauswirkende Schaffenskraft. Über der idealen, mit sich selbst beschäftigten Tätigkeit schlief der Wille zur realen Tätigkeit ein. Diese Romantiker lebten in Stimmungen und Gefühlen, vorwiegend in ästhetischen Stimmungen und Gefühlen, weil die Kunstwerke und Dichtungen den Gehalt anderen Menschentums am eindrucksvollsten in die Seelen leiteten. Vom „Roman" ist der Name „Romantik" gekommen! „Die Welt wird Traum" sang Novalis und meinte damit das Spielen der Phantasie mit allen Ereignissen, die ihm nichts bedeuteten, als den ästhetischen Genuß der Selbsterweiterung, mit dem er ihren Gehalt in sich hineintrank. Darüber versanken die Forderungen der Wirklichkeit, die Wurzeln werktätigen Handelns waren geknickt. Das Wort Fichtes „Handeln, handeln!" galt nichts.

7. Die Sendung der großen Deutschen.

Wir stehen hier bei der Nachtvernebelung der Romantik. Aber die Aufgabe der Selbsterweiterung ließ sich noch anders, nämlich gleichsam intensiv auffassen, und dies wurde die Sonnenbahn der Romantik. Galt nicht den Romantikern die Deutschheit schon selbst als konzentriertes All? So käme es darauf an, daß jeder in der Besonderheit seiner Anlagen eben Deutschheit darstellte und versichtbarte. Aber was ist diese intensive Deutschheit? Die Antwort im Sinne romantischer Tiefenmetaphysik kann nicht zweifelhaft sein. Wie sich der innere Werdewille des Alls das Menschengeschlecht geschaffen hat, damit dort universelles Leben sichtbar werde, das den Tier- und Pflanzengattungen versagt ist, wie dann innerhalb der Menschheit wiederum nur auf das deutsche Volk die metaphysische Bedeutung übergegangen ist, wie nur ihm die Gabe des Allverstehens und Allumfassens eingesenkt worden ist, so bricht abermals in einer dritten Konzentration des Allvermögens der Sinn des Deutschtums in einzelnen deutschen Männern und Frauen auf, während andere das Deutschtum nur beschränkt ausdrücken. Es sind die großen und genialen, mit Weltinhalt oder Geschichtsinhalt von selbst erfüllten Deutschen, die durch ihr bloßes Dasein schenkend und

führend werden. Sie stellen das Muster dar für die anderen, die nur einseitig veranlagt sind, und in denen deshalb unablässig die Aufgabe stößt und drängt, mehr zu werden als sie sind. Bei diesen anderen wirkt die in jedem Deutschen geheimnisvoll aufstrebende Alltiefe dahin, daß sie, die Kleineren, das Wesen jener Großen als Vorbild und Beispiel für sich selber *empfinden*.

Goethe war ein solches nicht mit Geschichtsinhalt, aber mit Weltinhalt erfülltes deutsches Genie. Er trug universalen Reichtum in sich, in seinem Schaffen lebte eine Welt, und eine Welt strömte daraus hervor. In ihm *hatte* sich das All vermenschlicht, und so empfanden ihn seine Zeitgenossen. Wie sagte doch Schiller von ihm? „Während wir anderen mühsam sammeln und prüfen müssen, um etwas Leidliches langsam hervorzubringen, darf er nur leise an den Baum schütteln, um sich die schönsten Früchte reif und schwer zufallen zu lassen."

Weit wesentlicher für die Romantiker wurde es, daß sie Verständnis für die deutsche Geschichte gewannen, daß sich ihr Blick aus dem Kosmologischen zum Historischen lenkte. Das geschah unter dem Einflusse des deutschen Idealismus, der sie mit seiner stärkeren Kraft erfüllte. Nicht so sehr das mit *Weltgehalt* geladene *Genie*, sondern die mit *geschichtlichem* Gehalt geladene *Führerpersönlichkeit* erschien nun als Konzentration des Weltgeistes. In den Großen der deutschen Geschichte *ist* das geschehen, was Steffens als „Deutschlands Eigentümlichkeit und schönste Hoffnung" bezeichnet hatte. In ihnen *hat* sich „das Höchste national gestaltet", und eben dieser höchste Gestaltwille weckt in den anderen, den Kleineren, den Aufblick und die Begeisterung, mit jenen mitzugehen. Das Ideal der Selbsterweiterung geht in die Idee der Gefolgschaft über.

„Die Großen und Erlesenen eines Volkes", schreibt in dem Sinne ein neuerer Dichter (Eberhard König), „sind nicht nur das, was sie leisten. Sie sind außerdem noch das, was sie umwittert an Gedankenzauber, an Meinen der Menschen, an Seelenmacht", das, was die Volksgenossen „zwingt, daß sie verehren und glauben und an ihrem Bilde schaffen *müssen*". In solchem Mehr und Außerdem, darin ein Volk seinen Helden und Führern „Strahlen anschießen" läßt, und was die anderen willig zur Gefolgschaft macht, wirkt die metaphysische Kraft weiter, die sich in jenen Führernaturen aufgeschlossen hat. In den Führernaturen selbst aber leben innere Gesichter von dem, was sie für die Größe, Kraft und geistige Ausrichtung ihres Volkstums zu tun und zu lassen haben. Ihre Taten hängen alle in einer unsicht-

baren Kette zusammen, und diese Kette ist die wirkliche Geschichte des Volkes. Sie enthält in sich, wie es nun ein anderer Mann, von stärkerem Geiste als dem romantischen, wie es Fichte ausdrückt, „das Gesetz der Entwicklung göttlichen Lebens" im Gefäße dieses Volkstums, das „von dem Ursprünglichen gewürdigt worden ist, zu seiner Hülle und unmittelbaren Verflößungsmittel in der Welt zu werden".

Jene selbstschöpferische Kette göttlicher Zeugungen, in der die Taten, die Ideen, die Schöpfungen der Führer einander die Hand geben, sind, lehrt uns Fichte, himmelweit von jeder mechanischen Entwicklung verschieden. Sie geht immer durch geistiges Schauen, kraftvolles Wollen und unbedingtes Tun hindurch derart, daß jedes vorangehende Ewige in Gesinnung, Wille und Tat schon umgesetzt sein und Menschen erzogen und gereift haben muß, ehe die nächste aus dem Grunde der „unbildlichen Gottheit" in Zeitlichkeit und Bildlichkeit aufquellen kann. In Fichtes eigenen Worten: „Nur insofern der Sinnenwelt schon das Gepräge aufgedrückt worden ist der bis jetzt erschienenen übersinnlichen Welt, tritt die letztere heraus aus ihrer ewigen Unsichtbarkeit in einer neuen sichtlichen Gestalt." „Das Erscheinen jedes künftigen in der Zeit möglichen Ausdrucks des Übersinnlichen ist bedingt durch die geschehene Darstellung der vorhergehenden Führerleistung, des vorhergehenden Gesichts in der Sinnenwelt. Nur so, durch die wirkliche Tat befragt, spricht sich die ursprüngliche Erscheinung der Gottheit weiter aus, und nach diesem Gesetze geht es fort ins Unendliche."

Aber nicht nur in den Taten der Großen des Volkes, sondern auch in der treuen Arbeit der Kleineren und Kleinen wirkt das unsichtbare Deutschland. Die auch in ihnen hervorströmende Ewigkeit wird selbst ein zeugendes Glied in der lebendigen Kette jenes Gesetzes der Entwicklung des Göttlichen in einem Volke.

Wo jedoch der Eigensinn der einzelnen nicht in der großen Geschichtskette geht, die mit dem Wuchswillen des deutschen Wesens geladen ist, da tritt dem geruhsamen Staatsbürger, der ein statisches spießerisches Wesen geworden ist, unter dem Zwange des Schicksals der politische Mensch gegenüber, in dem, wie Bäumler sagt, die deutsche Geschichte wieder dynamisch wird. Da hat nach Fichte der jeweilige Führer aus der Vollmacht seiner Sendung heraus das Recht, den anderen gegenüber zum Zwingherren zur Deutschheit zu werden. Wo, so heißt es in den Reden an die deutsche Nation, das Volksganze in Gefahr gerät, und es gilt „über neue, nie also dagewesene Fälle zu entscheiden,

dann bedarf es eines Lebens, das aus sich selbst lebt. Welcher Geist nun ist es, der in solchen Fällen sich ans Ruder stellen dürfe, der mit eigner Sicherheit und Gewißheit und ohne unruhiges Hin- und Herschwanken zu entscheiden vermöge, der ein unbezweifelhaftes Recht habe, jeden, den es treffen mag, ob er nun selbst es wolle oder nicht, gebietend anzumuten und den Widerstrebenden zu zwingen, daß er alles bis auf sein Leben in Gefahr setze? Nicht der Geist der ruhigen bürgerlichen Liebe der Verfassung und der Gesetze ist es, sondern die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt, für welche der Edle sich mit Freuden opfert und der Unedle, der nur um des ersten willen da ist (= der bürgerlichen Wohlfahrt willen), sich eben opfern soll". Zugleich mit jenem Zwange, betont Fichte, müsse „ein durchgreifendes Werk der Erziehung einsetzen, um diese höhere (Führer-)Einsicht zu machen zur gemeinschaftlichen Einsicht aller. Wie der Urheber gesinnt war, so sollen nach Verlauf eines Zeitraumes gesinnt sein schlechthin alle ohne Ausnahme".

Die Linie der deutschen Tiefenmetaphysik liegt nun klar vor Augen. Sie reicht über die im literarischen Sinne sogenannte Romantik hinweg, zurück bis Leibniz und vorwärts bis zu Fichtes Reden an die deutsche Nation. Auch in ihr prägt sich der dynamische Zug des deutschen Denkens aus, der uns schon in der deutschen Mystik entgegengetreten war, nämlich der Gedanke, daß alles gegenständliche Sein nur äußere Erscheinung ist, hinter der sich eine unendliche Spannung verbirgt, die immer bereit ist, mit Kräften der Tiefe aufzubrechen. *Wir* sind erfüllt von der unendlichen Spannung, und in *uns* will sich der Strom des Werdens vollenden. Die romantische Metaphysik dreht sich nicht wie die deutsche Mystik um die Gottheit, sondern um das Universum, das sich aus dem Schoße der Gottheit hervorgeboren hat. Das Universum um uns ist erscheinende Vielheit. Das Universum in uns ist innere Strebekraft, die zur gewordenen Vielheit der Dinge und Wesen die ungegebene Einheit und Ganzheit sucht. Dies Streben steht hinter aller Entwicklung der Pflanzen- und Tierreihen und ergreift in einer letzten Dynamik die Seele des Menschen. Dort will sich das All zum Bewußtsein seiner selbst entzünden. Bei Leibniz spiegelt sich das *Universum in allen* Seelen, es legt sich in den Ablauf ihrer Vorstellungen hinein. Bei Herder sammelt sich der Kräftestrom des Universums im *Menschengeschlecht* und will in der Geschichte zur alleinen Menschheit in allen Seelen aufbrechen. Bei den Romantikern

werden die Deutschen zu dem metaphysischen Volke, in dessen Seelentum der Spiegel des Universums am hellsten aufleuchtet. Nach Fichte sind die Führerpersönlichkeiten die sichtbar gewordene Deutschheit, sie sind wie göttliche Blitze aus dem Geheimnis der Geschichte, die die Vollmacht der ganzen Geschichte in sich tragen. Jene Romantiker endlich, die vom Pantheismus angesteckt waren, sahen, wenn nicht in allen Menschen, so doch in jedem großen Individuum, jeder genialen Persönlichkeit, gleichviel welchen Volkes, das göttliche Wesen des Universums hervorleuchten. Die Weltweite, der andere nachstreben müßten, sei bei ihnen mühelos gegeben.

8. Nietzsche, der Aufrüttler.

Mit solcher Mannigfaltigkeit von Gesichten hat die Romantik bei Nietzsche nachgewirkt. Auch er meinte eine Zeitlang, daß sich die Metaphysik des Lebens im genialen Menschen erfülle. Das große Individuum sei der „Sinn der Erde". Sein nächstes Ideal war der künstlerische Mensch (nach dem Beispiel Richard Wagners); nachher wurde es der Herrenmensch, der kraftvolle Willensmensch. Aber am bekanntesten ist Nietzsche geworden als der Verkünder des „Übermenschen", in dem sich nicht nur eine große Eigenschaft zeigt, sondern alle machtvoll zusammengreifen, das reichste Herz, der stärkste Wille, die tiefste Erkenntnis.

Bei Nietzsche kommt alles viel kämpferischer und aufpeitschender heraus, was bei den Romantikern mehr innerlich glühte. Nietzsche redet Schwerter und Pfeile und vernichtenden Angriff. So gegen alle Gleichheitslehren! Immer wieder hatten seit Leibniz fast alle deutschen Philosophen die Verschiedenheit der Menschen und Menschenstämme betont. Der Wert der Persönlichkeit, die in ihrer Eigenart und Einzigartigkeit den Reichtum einer Welt darstellen soll, ist ihr A und O. Das bedeutet einen unausgesprochenen Gegensatz gegen alle Gleichheitslehren. Nietzsche läutet mit diesem Gegensatz Sturm. Er rollt ihn in allen seinen Erscheinungsformen auf und kämpft gleich scharf gegen die christliche, die demokratische und moralistische Gleichheitslehre an.

„Die Menschen sind nicht gleich, spricht die Gerechtigkeit" schleudert er den demokratischen Gleichheitspredigern ins Gesicht und geißelt ihr Gesellschaftsideal in seinem Bilde von den „letzten Menschen", die alles auf die Stufe der gleichen Niedrigkeit herabziehen. „Wehe, es kommt die Zeit, wo die Menschheit keinen Stern mehr gebären wird, die Zeit des verächtlichsten Menschen,

der sich selbst nicht mehr verachten kann. Man wird nicht mehr arm und reich. Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren, wer gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das gleiche, jeder ist gleich. Wir haben das Glück erfunden, sagen die letzten Menschen und blinzeln." Wie es einst im demokratischen Zukunftsstaate aussehen wird, so sieht es jetzt schon im Inneren des demokratischen Menschen aus. „Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit. Du lebtest den Kleinen und Erbärmlichen zu nahe. Weil du milde bist und gerechten Sinnes, sagst du: unschuldig sind sie an ihrem kleinen Dasein. Aber ihre enge Seele denkt: Schuld ist alles große Dasein." Es sind die Ich-Menschen, die Menschen der Selbstsucht, die sich selber alles gönnen, und weil sie nicht alles haben können, alle anderen mit sich gleich machen wollen. Diesen Selbstlern schleudert Nietzsche das Wort „Entartung" entgegen.

„Sagt mir, meine Brüder, was gilt uns als Schlechtes und Schlechtestes? Ist es nicht Entartung? Und auf Entartung raten wir immer, wo die schenkende Seele fehlt. Ein Grauen ist der entartende Sinn, welcher spricht: alles für mich!" Entartung setzt voraus, daß sich zwei entgegengesetzte Rassen gemischt haben, nach Nietzsche eine Herdenrasse und eine Herrenrasse! Die Herrenrasse wird verdorben durch das Blut der andern.

Der Entartung der Seele entspreche die Entartung des Leibes. An solcher trage das Christentum schuld. Ohne gesunden Leib könne es keine gesunde Seele geben. „Immer redlicher lernt es reden das Ich, und je mehr es lernt, desto mehr findet es Worte für Leib und Erde. Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich den Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erdenkopf, der der Erde Sinn schafft." „Achtet mir, meine Brüder, auf jede Stunde, wo euer Geist in Gleichnissen reden will! Erhöht ist da euer Leib und auferstanden. Mit seiner Wonne entzückt er den Geist, daß er Schöpfer wird und aller Dinge Wohltäter." So hatten selbst die Romantiker nicht gesprochen. Sie achteten einseitig auf die Selbsterweiterung des Geistes und nicht auf die Selbsterweiterung des Leibes. Vor allem: hier liegt die Sünde des Christentums. Es hat nicht nur die Kultur des Leibes, der Nerven, der Herrschaft des Willens über die Glieder unterdrückt, sondern predigt im Namen der Nächstenliebe schwächliches Mitleid mit den Kranken und Un-

tauglichen. So kommt es, daß wir in den Mauern der Kirchen ebenso physisch verdorben werden durch die Vermengung mit siechen und schwachen Körpern, wie wir im demokratischen Staatsleben seelisch verdorben werden durch das Zusammengepferchtsein mit niedrigen Seelen, die wir noch dazu lieben sollen. Demgegenüber richtet Nietzsche die neue Tafel auf „Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen". Ein rätselhaftes Wort! Was bedeutet die Fernstenliebe?

Wie für Herder, so ist auch nach Nietzsche das biologische Leben von einer metaphysischen Spannung erfüllt. Nach beiden spannt sich in allen Lebewesen die unendliche Steigerungskraft des Lebens einem Hochziele zu. Der Mensch soll es in seinen Willen aufnehmen und erfüllen, so viel er vermag. Alles, was ist, soll Brücke werden zu einem vollkommensten Dasein. „Steigen will das Leben und sich steigend überwinden. In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber. In weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten. Darum braucht es Höhe." Bei Herder ist das Ziel die Schönheit eines Menschentums der Humanität. Der einzelne soll und kann Persönlichkeit werden, indem er im Rahmen seiner Eigenart die Fülle der Menschheit darstellt. Auch nach Nietzsche strebt das Leben einem Menschentume zu, das alle höchsten Werte des Leibes und der Seele in sich vereinigt. Während aber nach den Romantikern jeder die Selbsterweiterung, auf die es dort ankommt, in der eigenen Hand hat, so kann nach Nietzsche kein Gegenwärtiger das vom Sinn der Erde gesteckte Höchstmaß erreichen. Dazu ist in uns das Leben noch nicht weit genug fortgeschritten. Das Höchste, was wir leisten können, ist nur ein Kleines gegenüber dem Vollwesen, das aus den Besten des Menschengeschlechts hervorgeschaffen werden soll.

Dies Wesen ist der „Übermensch", genauer, es ist eine neue Menschenart, die so hoch über dem gegenwärtigen Menschengeschlecht steht, wie dieses über den Affen. „Aufwärts geht unser Weg von der Art zur Überart." Der Mensch, der Vollmensch, der in allem das Größte ist, was Menschentum sein kann, ist noch nicht da. Nur als seine Vorboten sind bisher vereinzelte große Menschen erschienen, in denen immer nur einige Seiten des Reichtums aufgetaucht sind, der in ihm gesammelt werden soll. „Das ist meinen Augen das Fürchterliche, daß ich den Menschen zertrümmert finde und zerstreut wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin. Und flüchtet mein Auge vom Jetzt zum

Ehemals: es findet immer das gleiche. Bruchſtücke und Gliedmaßen und grauſe Zufälle, aber keine Menſchen.“ „Niemals noch gab es einen Übermenſchen. Nackt ſah ich beide, den größten und den kleinſten Menſchen. Allzu ähnlich ſind ſie noch einander. Wahrlich, auch den Größten fand ich allzumenſchlich.“

Dies Allzumenſchliche muß jeder erſt in ſich ſelber überwinden, nicht daß wir uns davon überwinden laſſen. Denn wenn wir kleinmenſchlich bleiben, ſo erbt unſere Jämmerlichkeit auf Kind und Kindeskinder fort, und wir verderben alle Menſchenzukunft. Wir ſollen über uns hinaus ſchaffen leiblich und geiſtig. „Nicht fort ſollſt du dich pflanzen, ſondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe. Ehe, ſo heiße ich den Willen zu Zweien, das Eine zu ſchaffen, das mehr iſt, als die es ſchufen.“ „Euer Kinderland ſollt ihr lieben, das unentdeckte im fernſten Meere. An euren Kindern ſollt ihr gutmachen, daß ihr eurer Väter Kinder ſeid.“

Damit fällt die Selbſterweiterungsloſung der Romantiker. Selbſterweiterung iſt für Nietzſche eine weibliche, keine männliche Tugend. Niemandem iſt es erlaubt, ſich auf ſich ſelbſt einzuſtellen. „Was groß iſt am Menſchen, iſt, daß er eine Brücke iſt und kein Zweck.“ Statt von der Höhe des eigenen Menſchentums zu träumen, ſoll man ſich ſeiner Kleinheit und Unzulänglichkeit bewußt werden. Alles, was wir „Glück“ nennen und „Tugend“ und „Vernunft“, ſei Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen.

Nein, etwas Größeres ſoll uns bewegen, ein Hochbild, hinter dem das eingebildete Selbſt ewig zurückſteht. „Könnt ihr einen Gott ſchaffen? Nein, meine Brüder. Aber zu Vätern und Vorvätern könnt ihr euch umſchaffen des Übermenſchen!“ Dazu bedarf es einer anderen Geſinnung, als Menſchenganzheit in ſich ſpiegeln zu wollen. Menſchenzukunft iſt uns anvertraut. Von dieſer Aufgabe getrieben, ſollen wir den Blick von uns hinwegwenden und lernen uns für Höheres einzuſetzen. „Ich will nicht mich, ich will mein Werk.“ Das iſt nicht mehr der Ton der Romantik. Hier geſtaltet ſich bei Nietzſche ein Nachklang des deutſchen Idealismus. Der deutſche Idealismus läßt die Menſchen nicht bei ſich ſelbſt ſtehen, ſondern hält ihnen Werte vor, von denen ſie ſich bewegen laſſen ſollen, in denen Ewigkeit leuchtet, deren Strahlen auf ihn ſelbſt, ſein Land, ſein Volk fallen. Das Ideal der Freiheit und Ehre, das ewige Deutſchland, Gottestum im Volkstum ſind ſolche Strahlen. Nicht darauf, daß wir Deutſche ein Menſchheitsvolk ſein ſollen, kommt

es an, sondern darauf, daß sich in der Eigentümlichkeit unserer Art Ewiges belebe.

Die Lehre vom Zukunftssinn des Lebens gestattet Nietzsche eine ganz große Lebensschau, die jeden ästhetischen Menschheitstraum, zumal denjenigen Schleiermachers, über den Haufen wirft. Nietzsche verhält sich zu diesem ähnlich wie sich zu Ekkehart Jacob Böhme verhielt, der nicht nur vom Lichtleben, sondern auch vom Finsterleben in Gott wußte. Nach Schleiermacher ist jeder Mensch ein unersetzlicher Zierat der Natur. Nach Nietzsche gibt es auch verpfuschte Menschen und Völker, Unrat der Natur. Die Natur, wie Nietzsche sie auffaßt, probiert sich selbst durch in allerlei Menschenexemplaren. Jeder ist ein Blindlingswurf aus der Hand der Natur. Es ist diesem oder jenem Zufall zu verdanken, daß gerade er da ist, so wie er ist. Irgendeine Möglichkeit unter tausend und abertausend Möglichkeiten, die vielleicht dem Aufstiegssinne des Lebens dienen, vielleicht ihm entgegengesetzt sind, hat sich in ihm verwirklicht, und nun sieht ihn das Leben an, ob es in ihm vorankommen kann. Ehe du es weißt, hat es sich schon in dir bejaht, oder es hat dich aus seinem Buche gestrichen. Der Wille zum Leben, nämlich der Wille des Lebens zu sich selber, bejaht oder verneint sich in jedem Menschen. Diejenigen, in die er bejahend hineintritt, sind die Zukunftsschwangeren, Zukunftsträchtigen, die über sich hinaus Wollenden. Diejenigen, in die er verneinend hineintritt, sind die Zuchtlosen, Entarteten. Er tritt verneinend hinein in die Mengen- und Massenmenschen, die er an ihren Mengen- und Massentrieben zugrunde gehen läßt mit aufhörender Lebenskraft, in ihnen selber oder ihren Nachkommen. Man denke an die Selbstverneinung des Lebens in den Keimzellen der Alkoholiker und Syphilitiker. Der Wille des Lebens tritt verneinend hinein auch in einzelne, die nicht mehr gesunde Kraft im Geiste haben und das Leben grämlich verneinen. Man denke an Schopenhauers Pessimismus. Daß sie am liebsten allem Leben in gemeinsamem Selbstmorde ein Ende machen möchten, ist nur eine Erscheinung davon, daß das Leben sie verneint.

In andere tritt der Wille des Lebens bejahend hinein. Er tritt bejahend hinein in die Menschen, die nicht sich wollen, sondern ihr Werk. Er tritt bejahend hinein in die großen Machtmenschen. Sie haben die Bestimmung, das Faule und Verrottete zu beherrschen, es in Kelter zu nehmen, um Saft der Zukunft herauszupressen. Die Vielheit der Menschen muß geschüttelt und gerüttelt werden, um der Zukunft zu dienen, die einst auch aus

ihren Reihen zuerſt in wenigen, dann in immer mehr einzelnen emporſteigen wird. Der Wille zum Leben bejaht ſich ferner in allen denen, die die großen Erkennenden ſind des Lebensſinnes, und die von da aus mit geiſtigen Geſichtern und prophetiſchen Worten die neuen Wertungen unter die Menſchen tragen, die dem Sinne des Lebens dienen.

Auch der Kampf der Völker gegeneinander iſt für den Aufſtiegeſinn des Lebens notwendig. Sie werden in den Zorn und in die Ausleſe der Geſchichte gegeben, die der Ausleſe in der Natur entſpricht. „Der Mut und der Krieg haben mehr große Dinge hervorgebracht als die Nächſtenliebe.“ „Das Beſte will herrſchen, das Beſte ſoll auch herrſchen, und wo die Rede anders lautet, da fehlt es am Beſten.“ „O ſelig ferne Zeit, wo ein Volk ſich ſagte: ich will über Völker Herr ſein“, wo „Schaffende die Völker ſchufen und einen Glauben und eine Liebe über ſie hängten“. Nietzſche denkt an die Vergangenheit, aber dann blitzt es in ihm auf wie eine Prophezeiung auf den Weltkrieg und das dritte Reich. „O meine Brüder“, ruft er aus, „es iſt nicht über lange, da werden neue Völker entſpringen und neue Quellen hinab in neue Tiefen rauſchen. Das Erdbeben nämlich — das verſchüttet viel Brunnen, das ſchafft viel Verſchmachten, das hebt aber auch innere Kräfte und Heimlichkeiten ans Licht. Das Erdbeben macht neue Quellen offenbar. Im Erdbeben alter Völker brechen neue Quellen auf. Und wer ruft: Siehe, hier ein Brunnen für viele Durſtige, ein Herz für viele Sehnſüchtige, ein Wille für viele Werkzeuge — um den ſammelt ſich ein Volk, das iſt: viel Verſuchende. Wer befehlen will, wer gehorchen muß, das wird da verſucht. Ach, mit welchem langem Suchen und Raten und Mißraten und Lernen und Neuverſuchen! Die Menſchengeſellſchaft: die iſt ein Verſuch, ſo lehre ich, ein langes Suchen; ſie ſucht aber den Befehlenden. Ein Verſuch, meine Brüder! Und kein Vertrag. Zerbrecht mir ſolch Wort der Weichherzen und Halb und Halben!“

Dieſer Blitz aus Nietzſches geſchichtlichem Inſtinkt iſt mehr wert als die ganze Rede vom Übermenſchen. Letztere iſt noch von der Menſchheits-Metaphyſik der Romantik geſpeiſt, wenn auch deren Selbſterweiterungsloſung überwunden iſt. Zumal das Ideal der Allgemeinbildung war Nietzſche tief zuwider. Daß er ſtatt deſſen jeden einzelnen über ſich hinausweiſt zum Dienſte an eine höhere über ihn ſelbſt hinausliegende Aufgabe, iſt Geiſt vom Geiſte des deutſchen Idealismus. An Jacob Böhme erinnert die Anſicht von der Grimmſeite des Lebens.

Die hinreißenden Worte von Volkstum und Führer aber sind Blitze, die in seinem genialen Denken aufzucken, ohne daß er vermocht hat, sie in eine Gesamtüberzeugung zu bringen. Es gibt auch bitterböse Worte von ihm, die anders klingen. Sein reicher Geist ist zu früh erloschen, als daß alles in ihm reif werden konnte. Dazu kam die Unruhe seiner Eigenart, die es mit sich brachte, daß ihm im Fluten der Gedanken am wohlsten war. So ist er durchaus nicht beim Ideal des Übermenschen stehengeblieben, sondern verkündete bald um so begeisterter die ewige Wiederkehr aller Dinge. Sein Selbstbekenntnis sagt alles. „Ja, mein Leben gleicht der Flamme. Flamme bin ich sicherlich. Glut ist alles, was ich fasse, Kohle alles, was ich lasse. So glühe und verzehr ich mich."

III. Deutsche Tiefenmetaphysik als Idealismus.

„Man hüte sich, die Kraft eines Ideals zu niedrig einzuschätzen. Wer in dieser Hinsicht heute kleinmütig wird, den möchte ich, falls er einst Soldat war, zurückerinnern an eine Zeit, deren Heldentum das überwältigendste Bekenntnis zur Kraft idealer Motive darstellte. Denn was die Menschen damals sterben ließ, war nicht die Sorge um das tägliche Brot, sondern die Liebe zum Vaterland, der Glaube an die Größe desselben, das allgemeine Gefühl für die Ehre der Nation."

Adolf Hitler (Mein Kampf).

1. Griechischer Idealismus als Statik. Deutscher Idealismus als Dynamik.

Der in uns werdende Gott war das Leitwort Ekkeharts und Böhmes. Da stürzte der christliche Himmel ein. Das in uns werdende Universum war das Leitwort Leibniz'. Da stürzte der Himmel Giordano Brunos und Spinozas ein, der äußere Schein des Universums verblaßte. Das All um uns, sofern es als eine uns gebietend umspannende Ganzheit gedacht wurde, verging. Die erkenntnistheoretischen Hammerschläge Kants taten ein übriges. Nochmals ballte sich die dynamische Kraft des deutschen Denkens und eroberte sich abermals ein anderes Gebiet aus den Feldern,

Hindenburg-Hochschule Nürnberg Bibliothek

wo andere Völker ein Seiendes oder Überſeiendes verehren. Es handelte ſich jetzt um das Feinſte, Geiſtigſte und Weſentlichſte, das es gibt, *wenn* es dergleichen gäbe. Da ſtürzte der griechiſche Ideenhimmel ein, der Himmel Platos, der Himmel der über uns *ſeienden*, mit unſinnlichem Glanze leuchtenden Werte.

Das deutſche Denken vernichtet *alle* äußeren Seinshimmel und baut ſie als werdende in der eigenen Bruſt wieder auf: „Du haſt ſie zerſtört. Die ſchöne Welt, mit mächtiger Fauſt. Sie ſtürzt, ſie zerfällt! Ein Halbgott hat ſie zerſchlagen... Mächtiger der Erdenſöhne, prächtiger baue ſie wieder, in deinem Buſen baue ſie auf"!

Alle ariſchen Stämme wiſſen von Hochwerten, die die Sterne ihres Lebens ſind. Unſere germaniſchen Vorfahren kannten ſolche ſo gut wie die Griechen und Römer; Ehre und Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit, Liebe und Treue, Schönheit und Güte. Woher ſtammen dieſe Werte? Aus der Natur, aus dem bloß biologiſchen Leben gewiß nicht. Denn um ihretwillen vermag der ariſche Menſch jederzeit eben dies Leben aufs Spiel zu ſetzen. Deswegen glaubte der große griechiſche Philoſoph Plato, ſie in eine raum- und zeitloſe Überwelt, an einen himmliſchen Ort verlegen zu müſſen. Er machte aus ihnen eine unſichtbare Ewigkeitswelt, jenſeits von allem irdiſchen Fluſſe und Wandel. „Vom Eros hat uns Plato einſt geſungen, ein wunderſeltſam überirdiſch Lied. Dem Ewig-Schönen war ſein Herz erglüht, daraus ſind ewige Ideen entſprungen. Sie fügten ſich zu herrlichen Geſtalten, und wer die hehren einmal angeblickt, der ward dem Tand des Irdiſchen entrückt, den ew'gen Eros fühlt er in ſich walten."

So der griechiſche Idealismus. Die uns bewegenden Hochwerte wurden gedeutet als raum- und zeitloſe Weſenheiten, als überirdiſche Jenſeitsgeſtalten, als die Urbilder aller Weſen und Dinge, als eine Ewigkeitswelt von unentſtandenen, unvergänglichen, unveränderlichen Ideen. Der *deutſche* Idealismus verflüſſigt, dynamiſiert die Ideen, er macht aus den unveränderlichen Ewigkeitswerten und -welten ein unendliches Leben, das in uns ſelbſt ſtrömt. Das iſt der Kern- und Brennpunkt des deutſchen Idealismus, davon er ſeinen Namen hat, der den Gegenſatz zum griechiſchen Idealismus ausdrückt. Wie deutſche Myſtik nicht eine andere Art neben der romaniſchen Myſtik, ſondern der Gegenſatz zu ihr iſt, ſo iſt auch deutſcher Idealismus nicht eine Abart oder Wiederholung des griechiſchen Idealismus, ſondern der Gegenſatz dazu. Freilich denken viele noch heute,

wenn sie vom deutschen Idealismus hören, es handele sich auch bei ihm um Ideengespenster, hinter denen man herlaufe, um Äthermagneten, die die Menschen von der Erde hinwegzögen und in die leere Luft höben, wo sie Blut und Leben verlören. So hat es einmal Ernst Moritz Arndt ausgedrückt. Er traf damit den griechischen, nicht den deutschen Idealismus, von dem er bald selbst ergriffen wurde. „Im Menschen selbst", schreibt er später, „wächst die himmlische Nahrung der Idee." Die Idee ist gewiß das innigste, geheimste, inwohnende Licht des Menschen, das auf die ganze Welt und auf ihn selbst einen himmlischen Schein wirft, daß Mensch und Welt groß und herrlich werden vor dem Blick. Aber alle Sonnenstrahlen und Blitzleuchtungen der Idee fallen doch bei jedem Sterblichen in einem Punkte zusammen, in dem Punkte, wo das eigentliche Organ seiner individuellen Kraft ist."

2. Das intelligible Ich bei Kant.

Die Wendung zum deutschen Idealismus begann bei Kant. Er gab den ersten Anstoß mit seiner Lehre vom moralischen Gesetz in uns. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer... Bewunderung und Ehrfurcht... der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir... Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes... Das zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart."

Mein unsichtbares Selbst, damit meint Kant meine eigene innere Unendlichkeit, mein intelligibles Ich, das hinter meinem empirischen Ich, meinem sinnlich erscheinenden Menschen, steht, und das sich als „praktische Vernunft" verlautbart. Mit dem Pflichtbefehl „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", hält uns die praktische Vernunft die Magna Charta einer überempirischen Gemeinschaft entgegen, zu der wir in der Tiefe unseres Daseins alle selbst gehören. Im Befehle der praktischen Vernunft redet mich die ganze intelligible Menschheit, ja, die Gemeinschaft aller intelligiblen Wesen überhaupt an. Es ist gleichsam das Staatsgesetz der intelligiblen Welt in uns. Mit einem Gottesbefehl hat dies moralische Gesetz in uns selber nichts zu

tun. Gott iſt auch nur ein Weſen, wennſchon das höchſte, das dem Befehle der Pflicht *unterſteht*. Hier regt ſich in Kant germaniſches Urempfinden.

Aber Kant ſah noch die intelligible Welt als ein ſtehendes Sein an, wenn es auch *in* uns gegeben ſei. Seine Größe war, daß er die Dynamik der naturwiſſenſchaftlichen *Erfahrung* entdeckt hat. Aber dabei blieb er ſtehen; eine dynamiſch ausgerichtete *Metaphyſik* gelang ihm nicht. Genug, daß ſich ihm die geheime Ordnungstätigkeit unſeres Verſtandes enthüllte, der aus der Bilderflut, die unſere Sinne umfließt, das gegenſtändlich erſcheinende Daſein erſt erſchafft, welches wir in Form einer raumzeitlichen Außenwelt vor uns zu ſehen glauben. Damit ſtürzte er die alte Gegenſtandsmetaphyſik von Gott und Univerſum. Wer Kant verſtanden hat, für den iſt kein Bibelgott und kein Pantheismus mehr möglich. Aber Kant ſeinerſeits dachte ſich die intilligible Welt, die er an die Stelle des alten Theismus und Pantheismus ſetzte, doch wieder ſtatiſch. Sie liege als eine feſte innere Unendlichkeit in uns ſelber.

3. Die dynamiſche Idee bei Fichte.

Bei Fichte verſchwindet das ſtarre moraliſche Geſetz. Wir werden von Hochwerten ergriffen, die er als „Ideen" bezeichnet. Sie leuchten nicht aus einem platoniſchen Jenſeits auf uns herab, ſie ſind nicht Befehle eines intelligiblen Ichs, das unſer eigenes anderes Daſein wäre, und ſchon von ſich aus Weſen und Gehalt beſäße. Sondern ſie bedeuten eine in uns *werdende* Wirklichkeit, eine überſinnliche Lebens- und Liebestiefe, die zwar in unſerer eigenen Seele aufbricht, aber deren Wertunendlichkeit immer über uns bleibt.

Was ſind Ideen? „Ihre theoretiſche Eigentümlichkeit iſt, daß ſie ſich ſchlechthin ohne Erfahrung durch das in ſich ſelber ſelbſtändige Leben in dem Begeiſterten entzünden. Praktiſch bewirken ſie, daß ſich der von ihnen Begeiſterte ſelbſtvergeſſen an ſie hingibt." Alle ſeien ſie Formen des einen göttlichen Lebens, ob es uns in der Religion, der Kunſt, der Wiſſenſchaft, der politiſchen Tätigkeit ergreife. „Wo ſich die Idee als ein eigentümliches ſelbſtändiges Leben darſtellt, da geht der niedere Grad des Lebens, des endlichen, völlig in ihr auf und wird in ihr verſchlungen und verzehrt." Das Mittel der Geburt der göttlichen Idee in der menſchlichen Seele ſei nicht theoretiſche Überlegung, ſondern Begeiſterung. Sie künde ſich an in Geſichtern

von etwas, das wir tun müssen, die mit unaussprechlicher Liebe in uns emporsteigen.

Die Idee selbst *schafft* sich also nach Fichte als eine überpersönliche Größe in der Seele. Nicht gibt sich der Mensch, in dessen Begeisterung die Ideen aufsteigen, von sich aus dies höhere Leben, noch besitzt er ein intelligibles Ich. Er wird im religiösen, künstlerischen, politischen, wissenschaftlichen Erleben vielmehr von einem Atem der Ewigkeit ergriffen, der zum Leben in seinem Leben wird. „Gott *ist*, was der von ihm Begeisterte *tut*."

Ob wir auf Kant oder Fichte blicken, bei beiden sieht man, hier wird von Tiefen in uns, von Höhen bei uns gesprochen, die nichts mit der romantischen Selbsterweiterung zu tun haben. Aus unserm biologischen Leben wird niemals mehr hervorgehen als immer nur Naturell und Temperament, auch wenn wir den Talar der Vernunft oder das Atlaskleid der Schönheit darüber werfen. Wir bleiben das Menschliche, Allzumenschliche, in dem wir befangen sind. Demgegenüber erklingen die Glockentöne des deutschen Idealismus. Das Naturband löst sich. Es glänzt in uns etwas auf wie Idee, Pflicht, moralisches Gesetz, Liebe, und auf einmal fühlen wir, wie eine geistige Welt in uns aufsteigt, mit der wir aufsteigen. Unsere Naturanlage, wenn sie für sich selbst genommen sein will, war nichts. Aber jetzt beginnt in ihr mehr vorzugehen, als aus ihr hervorgeht. Sie wird gewürdigt, das Gefäß einer Werthaftigkeit zu sein, die mehr als Natur ist. Der deutsche Idealismus ist die Lehre von diesem Leben, das in uns vorgeht, ohne aus uns hervorzugehen.

Es ist das die *organische* Wendung des deutschen Idealismus, die dem Geiste Ekkeharts verwandt ist, im Unterschiede von der *spekulativen*, evolutionistischen Wendung, von der wir nachher hören werden. So oder so steht der deutsche Idealismus im Gegensatze zu allem Pantheismus, der kein naturüberlegenes Leben kennt, sondern schon dem All selber unendliche Wertfülle zuschreibt, ohne daß man darüber nachdenkt, wie solche in der sehr dürftigen „Seele des Alls" oder in seinen chemischen und physikalischen „Kräften" gegeben sein könnte. Auch in unserm eigenen seelischen Dasein, soviel wir ihm auf den Busch klopfen und es nach Wesen und Gehalt absuchen, bleibt das Gefühl der Leerheit, der Hunger nach echtem Wert, der sich an uns selber nie stillen kann.

Aber, so heißt es bei Fichte weiter, in unserm Leben kann jederzeit unendlicher Gehalt *aufbrechen*. Die Art dieses Wertgehal-

tes überbietet alles, was als Lust, Reichtum, Freude am Besitze oder an der Ausbildung allgemeinmenschlicher oder persönlicher Vorzüge das Wertgehaltene des Alltages ist. Mit diesem Erleben werden wir zugleich über alle uns umdrohenden kosmischen Gewalten emporgehoben. Nur mit unseren kleinen Leiden und Eitelkeiten sind wir in die Kette der natürlichen Ursachen verflochten, die eben nur unser physisches Dasein bedrohen können. Aber jedes geistige Werterlebnis hebt uns über alle Welthaftigkeit hinaus, es spottet der kosmischen Gewalten und umfängt uns mit Ewigkeit.

Freilich, niemand kann die geistige Unendlichkeit aus eigenen Kräften emporheben. Dies Erleben *schafft* sich nach Fichte selber in uns, und es schafft sich nur dann in uns, wenn wir Menschen der Hingabe werden. „Das Leben", schreibt er, „*ist* Liebe, und die ganze Kraft des Lebens besteht in der Liebe und *entsteht* aus der Liebe." Unter dem Leben, das Liebe *ist*, versteht Fichte die in uns werdende Ideengöttlichkeit. Unter der Liebe, aus der das wesenhafte Leben in unserm Leben entsteht, versteht er die menschliche Hingabe. Aus der nächsten, unmittelbaren, natürlichen und irdischen Hingabe wird *begeisterte* Hingabe, und das heißt schon, daß wir von innerer Ewigkeit gepackt sind. Dabei bleibt es gleichgültig, wie wir uns hingeben, wenn es nur Liebe ist. Man kann liebend seinen Mitmenschen helfen, man kann, wie Pestalozzi, glühen für soziales Erziehungswerk, man kann ein Brand sein im Dienste des Vaterlandes, mutig eintreten für Wahrheit und Gerechtigkeit, man mag opferbereit zum erwählten Führer stehen, es kann das stille selbstlose Ringen des Forschers um Erkenntnis sein oder die schaffende Ergriffenheit des Künstlers; oder die Kleinarbeit des schlichtesten Menschen, wenn sie nur redlich und treu ist. Wo diese Bedingung erfüllt ist, wo unsere Selbstsucht in der Esse des Dienens, Schenkens, des Helfens und Opferns, eines heldischen Kampfes *untergeht*, da merken wir, daß in uns der Gehalt eines Lebens *aufgeht*, das nichts zu tun hat mit den Dürftigkeiten und Bedürftigkeiten unseres biologischen Lebens.

Freilich, Fichte sieht hier alle Ideenergriffenheit noch punktuell. Er ist noch nicht zu dem vollen *organischen* Idealismus der „Reden" vorgedrungen. Immer nur vereinzelte göttliche Lebendigkeit entsiegelt sich in Vereinzelten, hier so, dort so. Es gibt für ihn noch kein Erlebniszentrum für alle Ewigkeitswerte, das er später im Erleben von Volkstum und Vaterland findet. Es ist noch das Weistum aus seiner Berliner Zeit vor dem preußischen Zusammenbruch.

4. Der Irrweg des spekulativen Idealismus bei Fichte, Schelling, Hegel.

Noch weiter vorher, und wir stehen bei dem Fichte, von dem der evolutionistische Idealismus ausgegangen ist, der im weiteren Sinne die Philosophie des deutschen Idealismus heißt, weil er sich bei Schelling und Hegel folgerichtig fortsetzt. Die Idee wird hier verselbständigt.

Der evolutionistische oder transzendentale Idealismus ist schuld daran, daß der deutsche Idealismus überhaupt in Mißkredit gekommen ist. Er ist ein rein spekulatives Gebilde, allerdings von einer Großartigkeit und Kühnheit, daß wir ihn bewundern müssen, auch wenn er auf allzu schwindelnden Wegen geht. Es ist der Evolutionismus der sich verselbständigenden Idee, die nicht mehr der Spiegel eines in der Seele werdenden göttlichen Lebens ist, sondern alles, Welt, Seele, Gott, aus sich selber erst hervorbringt. Fichte ist nicht hierbei stehengeblieben. Aber der schillernde Ball, den er in die Luft warf, glänzte so verführerisch, daß andere ihn aufnahmen und noch höher warfen.

Die Idee, wiederhole ich, wird hier verselbständigt. Nicht die Seele ist die Geburtsstätte eines göttlichen Lebens, das vielfältig mit dem Lichte bald dieser bald jener Idee aufstrahlt, z. B. beim Künstler mit dem Lichte der Schönheit, beim Forscher mit dem Lichte der Wahrheit, beim Politiker mit dem Lichte der Staats- und Volksidee, sondern es gibt nur eine Idee, die dafür zu absoluter Größe erhoben und mit schöpferischer Evolution begabt wird. Sie ist nicht, sie will werden. In unbewußter ideeller Funktion verwirklicht sie sich selber, indem sie alles Werden aus sich hervorbringt. Diese ideelle weltschöpferische Funktion hat bei Fichte sittlichen, bei Schelling ästhetischen, bei Hegel logischen Gehalt. Im Anfang war vor Zeit und Ewigkeit bei ihnen allen so oder so der Wert.

Bei Fichte begann es mit Thesis, Antithesis und Synthesis. Thesis: das noch unbestimmte sittliche Soll (das dynamisierte intelligible Ich Kants) setzt die Forderung seines Daseins, das heißt, es will zu einer Mannigfaltigkeit von Pflichten werden. Antithesis: Es setzt sich gegenüber den Sinn einer Arbeitswelt, in der es Pflichten geben kann. Synthesis: Sittliche Nötigung und Weltnotwendigkeit durchdringen sich, und schon sind Seelen und Dinge in tausendfacher Einzelhaftigkeit gegeben, derart, daß jede Seele in ihrem Dingkreis ihr Pflichtgebiet vorfindet.

Daß Fichte, der vom intelligiblen Ich Kants herkommt, dies mit ſeinen berühmten Formeln meint: „Das Ich ſetzt ſich ſelbſt. Es ſetzt ſich gegenüber ein Nichtich. Ich und Nichtich durchdringen ſich", ſei kurz erwähnt. Der Kundige ſieht es. Dem Unkundigen, der das Selbſtbekenntnis eines Egoiſten zu hören vermeint, iſt nicht zu helfen.

Fichte hätte niemals eine andere als eine ethiſche Bewegung, die durch die Welt geht, verſtanden und zugelaſſen. Der Begründer der literariſchen Romantik, Friedrich Schlegel, ſah die Welt als eine Hieroglyphe der Schönheit. Ein Künſtlergott habe ſie im Spiele ſeiner göttlichen Phantaſie aus dem Nichts erzeugt. Hier ſetzt Schellings äſthetiſcher Evolutionismus ein. Im Anfange ſtehe kein künſtleriſch ſchaffendes Urweſen, ſondern eine rein ideelle Urfunktion, die auf ihre und alle äſthetiſche Wirklichkeit erſt ziele. Indem ſie ſich dazu beſtimme, konkrete Geſtalt in ſtofflichem Material, weſende Form in durchformter Stofflichkeit zu werden, käme es zur Weltbildung und erſt in ihr zu der vollbewußten künſtleriſchen Tätigkeit, die als reifſte Frucht des ganzen Weltprozeſſes im menſchlichen Bewußtſein aufginge.

Fichte und Schelling vertreten jeder in ſeiner Weiſe eine deutſche, und das heißt dynamiſche Metaphyſik, die jeder ausländiſchen Seinsmetaphyſik feind iſt. Ihr idealiſtiſcher Evolutionismus geht auch noch über das in uns aufſtrebende Univerſum Leibniz' und der Romantik hinweg. Das Univerſum hat für die deutſchen Idealiſten keinen Sinn, wenn es nicht im Sinne eines aprioriſchen Wertes zuvor gewollt wird. Bei Fichte: Das Weltapriori iſt irgendein überſinnlicher Gedanke, der niemandes Gedanke iſt, auch nicht Gottes, der aber Kraft, Leben und Bewußtſein annehmen will und Kraft, Leben und Bewußtſein durch ſeine Selbſtſetzung erzeugt. Es iſt die uranfängliche Erſtheit eines ſittlichen Gehalts, der als abſtraktes Überich, als weltloſer ſittlicher Befehl geheimnisvoll weſt. Er iſt mit ſchöpferiſcher Energie zur Selbſtverwirklichung und damit zur Welterzeugung geladen. Sich ſelbſt ſetzend ſteht er im Anfange der Anfänge, um dann zur Gegenſetzung und Syntheſis zu ſchreiten. Das genügt, damit er die Welt als Hülle ſeines Seinwollens hervorbringt und im Menſchen zur geiſtigen Blüte wird, zur Pflicht, die ihn durchlebt, zur Aufgabe, die ihn ergreift, zum Berufe, den er zu erfüllen hat.

Bei Schelling iſt die uranfängliche Erſtheit ein äſthetiſches Apriori, das als hellſehende Intelligenz die Intelligenz noch nie-

mandes ist, die nur in Ermangelung besserer Ausdrücke als „unbewußter Gott" bezeichnet wird und ebenfalls dem Werden der Welt und des menschlichen Bewußtseins voranliegt. Auch dies ästhetische Apriori ist voll schöpferischer Energie zur Selbstverwirklichung, die es erreicht, wenn es im menschlichen Bewußtsein zum Genie des schaffenden Künstlers wird.

Weder Schelling noch Fichte sind bei ihrem ersten dynamischen Idealismus stehengeblieben. Trägt dieser doch seine Einseitigkeit auf der Stirn! Die Welt geht nicht rein sittlich oder ästhetisch auf. Es gibt auch religiöse und politische Betätigung, die Tatsachen der Natur und des Lebens spotten oft genug jeder Sinnformel und verlangen eine geduldige Wirklichkeitswissenschaft. So fanden sich denn Fichte und Schelling immer wieder zu Umbildungen ihres Gedankengutes angeregt. Zumal rangen sie in immer neuen Ansätzen mit der Gottesfrage. Daneben drängte die Schwerkraft des idealistischen Evolutionismus aus sich selbst heraus zu einem inneren Abschlusse, der über die Einseitigkeiten der fichteschen und schellingschen Fassung hinausführte. Diese Leistung vollbrachte Hegel.

Hegel wagte den Versuch, ein solches ideelles Apriori zu finden, eine solche selbst- und weltschöpferische Idee, die auf dem Wege zu ihrer Selbstvollendung alles das mit in sich hineinnahm, was bei Fichte und Schelling *für sich* systematisiert worden war. Dies neue Apriori, das nun erst als ganze, allseitige Ur- und Allmöglichkeit gedacht wird, mußte, indem es sich zu verwirklichen strebte, *auch* im sittlichen Bewußtsein der Pflicht, *auch* im ästhetischen Bewußtsein des Künstlers, *auch* im Gottesbewußtsein des Religionsstifters, seine Fleisch- und Blutwerdung feiern. Aber so, daß das doch nur Schritte zu seiner eigenen letzten Vollendung wären, zu seiner abschließenden Selbstverlebendigung in einem allerhöchsten, ganz absoluten Erlebnis des Menschen.

Von diesem gewaltigen Gedanken war Hegel *bewegt*. Seine besondere Veranlagung, die logische, war der Grund, daß er ihn *ausführte* in einer Form, die doch wieder eine gewisse Besonderheit, eine Einengung und Einseitigkeit, bedeutet. Ein besonderer Evolutionismus wurde bei ihm das Gewand eines universalen Evolutionismus. Dieser besondere Evolutionismus war der einzige, der noch übrigblieb, der logische Evolutionismus. Das logische Apriori, die logische Idee, war noch nicht als selbst- und weltschöpferische Erstheit gedacht worden, und nun fing es sich Hegel ein und machte es zum Über-Apriori, zur Total-

idee, die in ihrem Durchbruche zur Selbstverwirklichung das alles in Stufen mit aus sich herauserzeuge, das sittliche Bewußtsein, das künstlerische Bewußtsein, das religiöse Bewußtsein, was die Vorgänger je und je isoliert an die Spitze ihres Systems gestellt hatten. Die Spitze des hegelschen Systems mußte noch darüber hinausliegen, und es war für ihn genau das, was seinem Urprinzip, seiner voranfänglichen Idee, entsprach; nämlich am Ende des hegelschen Evolutionismus steht das philosophische Bewußtsein. Im philosophischen Bewußtsein schließt die Phänomenologie des Geistes ab, der als abstraktes logisches Apriori angefangen hatte und zu immer mehr ihm selbst genügender Verwirklichung in Stufen vorzudringen sucht: durch die Stufe der Natur zum subjektiven Geist, d. i. dem menschlichen Bewußtsein, in den Formen des menschlichen Bewußtseins zum objektiven Geist, mit den Stufen der Sittlichkeit, des Rechts und des Staates, um sich als absoluter Geist in den Stufen der Kunst, der Religion und der Philosophie zu vollenden.

Wahrlich eine großartige geistige Architektonik! Sie wäre aber nur ein spekulatives Schauspiel, wenn nicht jene drei deutschen Idealisten jeder in seiner Weise, von seiner Warte aus und immer in schöpferischer Schau, zu den Fragen des unmittelbaren Lebens ihrer Zeit Stellung genommen hätten. Am meisten berührt sich mit den nationalsozialistischen Forderungen unserer Zeit Fichtes politisches Lebenswerk. Er hat die ungeheuren Erschütterungen der damaligen Zeit, die französische Revolution und die napoleonischen Kriege unmittelbar erlebt. Indem er sie innerlich verarbeitete, wandelte er sich vom extremen Individualisten und Liberalisten, als der er begann, zum Verkünder der Idee des geschlossenen Handelsstaates und zu dem flammenden Redner an die deutsche Nation, der von einem neuen Geiste, dem Geiste des organischen Idealismus ergriffen ist.

5. Fichtes Kampf gegen den Bildungs- und Geniehochmut und seine Schrift vom geschlossenen Handelsstaat.

Fichte war ein Sohn des schlichten Volkes, sein Vater ein armer Leinenweber in der Niederlausitz, in seiner Jugend hatte er Gänse gehütet. Stets ist seine Seele, die wie Hitlers Seele aus dem Volke kam, beim Volke geblieben. Er war vom Strom der Volkheit ergriffen. Seine Reden sollten einem jeden einzelnen Deutschen ins Bewußtsein hämmern, daß das ganze deutsche Volk

eine unlösliche Einheit sei, sowohl in seinen Stämmen wie in allen seinen Schichten. Das Leiden eines deutschen Gliedes müsse das gemeinschaftliche Leid aller sein. Ihn schmerzte die Zerrissenheit der deutschen Menschen.

Zu seiner Zeit gab es zwar noch nicht den marxistischen Klassenkampfgedanken. Die Losung „Proletarier aller Länder vereinigt euch!", nämlich mit euren starken Armen, die alle Maschinen stillstehen lassen können, war noch nicht ausgerufen. Aber es gab eine ausgesprochen internationale Losung anderer Art, „Gebildete aller Länder, vereinigt euch in eurem Geiste zu Werken einer Weltkultur!" Fichte empörte die Eingebildetheit, in der sich in Deutschland wie anderswo die „gebildeten" Stände von denen absonderten, die sie die „ungebildeten" nannten. Ihnen gegenüber forderte er eine gemeinsame Nationalerziehung aller Deutschen, eine völkische Erziehung, darin der Unterschied der bisherigen Volksschulerziehung für die Söhne der sogenannten „niederen" und der humanistischen Erziehung für die Söhne der sogenannten „höheren" Stände verschwinde. Diese Verkehrtheit müsse aufhören. Die Deutschen müßten sich mit sich selber zu deutscher Volkwerdung verbünden.

Sie müßten durchaus werden eine mit sich selber verwachsene Einheit, in der kein Glied irgendeines anderen Gliedes Schicksal für ein ihm fremdes Schicksal halte. Fichte wußte in unerhört tiefer Begründung nachzuweisen, wie nichtig jener Hochmut der „Gebildeten" sei. Dieser Hochmut wucherte teils als Vernunfthochmut, teils als Geniehochmut. Die deutschen Vernünftler fühlten sich nicht mit den minderbegabten Heimatsgenossen verbunden, sondern mit den gleichgerichteten, gleich erleuchteten Geistern jedes beliebigen Auslandes. Vernunft sei zwar ein rarer Artikel unter Menschen, aber er gedeihe überall und sei unter jedem Himmelsstriche derselbe Höchstwert. Darum nochmals „Gebildete aller Länder, vereinigt euch in eurem Geiste zur Erschaffung einer Weltkultur!"

Neben diesem rationalistischen Bildungshochmut hatte sich, gerade in Deutschland, eine romantische Selbstvergötterung ausgebreitet. Man hatte erkannt, daß mindestens in der künstlerischen Tätigkeit nicht der rechnende Verstand, sondern das schaffende Genie walte. Damit war eine ebenso unausstehliche Selbstvergötterung derer ins Kraut geschossen, die sich und ihresgleichen für Genies hielten, sich als die bevorzugten Träger göttlicher Eingebungen ansahen. Sie nannten sich und die gleich ihnen Begabten gern die „Geistigen" und sahen wiederum in den Geistigen

aller Länder die höchſte Blüte der Menſchheit, während die anderen Talentloſen nur der Kulturdünger ſeien.

Dieſer romantiſchen Wendung hatte in ſeinen jüngeren Jahren auch Fichte nahegeſtanden. Er mußte ſie erſt in ſich ſelber überwinden. Die franzöſiſche Wendung dagegen hatte er ſtets, von Anfang an, abgelehnt. Was die Franzoſen „Vernunft", „raison", nannten, galt ihm nur als platter Verſtand, den Ehrennamen „Vernunft" wollte er gerade den Funken göttlicher Eingebung im genialen Menſchen geben. Aber während die Romantiker im Gefühl lebten, hat Fichte zeit ſeines Lebens im Willen gelebt. Es war ein nordiſcher Tatmenſch. „Handele!" „handele!" rief es immerfort in ihm, und ſo war auch ſeine Auffaſſung vom Genie. „Habt ihr", ruft er den romantiſchen Genieſchwärmern zu, „den goldenen Flügel des Genius je rauſchen gehört, nicht deſſen, der zu Geſängen, ſondern deſſen, der zu Taten begeiſtert?" Aber freilich, dieſe goldenen Flügel des Genius hörte er zur Zeit ſeines Kosmopolitismus über dem ganzen Menſchengeſchlecht rauſchen. In den Eingebungen des Genius erblühe ein allgemeinſames Reich der Kultur, dem ſich alle Völker zu neigen hätten.

Das iſt ſein Standpunkt noch in der berühmten Schrift vom „geſchloſſenen Handelsſtaat", die wohl einen deutſchen Sozialismus vorwegnimmt, aber vom organiſchen deutſchen Idealismus noch weit entfernt iſt. Fichte ſieht hier ein, daß, um ſelbſtändige Kulturgüter zu ſchaffen, jedes Volk erſt einmal ſelbſtändig exiſtieren müſſe. Es müſſe zu allernächſt das Beſtehen ſeines irdiſchen Körpers ſichern, in dem ſich das Himmelsgeſchenk genialer Begeiſterung entfalten ſoll. Dieſe Aufgabe habe der Staat zu übernehmen. Der Staat gilt hier alſo nicht als Nachtwächter für die individuelle Behaglichkeit der Bürger, ſondern er ſoll den Nährboden für die Menſchheitsleiſtungen des Volkes bereiten. Er ſoll die wirtſchaftlichen Kräfte des Volkes entwickeln und ſie zu einer ſich ſelbſt verſorgenden Einheit zuſammenfaſſen, damit ſich die kulturellen Kräfte des Volkes um ſo reicher regen können. Fichte verlangt in ſolchem Sinne einen ſtraffen Staatsſozialismus und weiſt die liberaliſtiſche Forderung einer freien Verkehrswirtſchaft mit ausländiſchen Waren ab. Die ökonomiſchen Kräfte des Staates gehören dem Volke. Deſſen geiſtige Güter aber gehören auf den freien Weltmarkt. So iſt in dieſer Schrift zwar das wirtſchaftliche Leben volkhaft verankert, aber die Geiſtigkeit der Völker zielt nicht in ſich ſelber hinein, ſondern in einen luftleeren Raum hinaus, und die Kulturbefliſſenen haben noch immer das Vorrecht,

sich als einen höheren Stand gegenüber den handarbeitenden Volksgenossen, als einen Weltstand gegenüber den häuslichen Landständen, zu empfinden.

6. Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ aus dem Geiste seines organischen Idealismus.

Da kam über Fichte jene große religiöse Wandlung, die ihn vom evolutionistischen Idealismus, der die *eine* sittliche Idee als welterzeugende Erstheit betrachtet hatte, hinüberfinden ließ zum *organischen* Idealismus, der in der Mannigfaltigkeit von Ideen die Strahlen eines göttlichen Lebens sah, daß sich bei uns Menschen in liebender Begeisterung entzündet. So viel in einem Menschen Liebe sei, so viel sei Gott in ihm, so viel Ewigkeit, die sich durch den Menschen entwickeln und in die Zeit hinaustragen wolle, sei in seinem Leben. Kein Menschenleben, in dem nicht ein Fünklein von selbstsuchtsloser Liebe glimme. Den einen reißt seine Herzenshingabe zur Kunst, den zweiten zum Vaterland, einen dritten zur Wissenschaft, einen vierten zu den Nöten der Mitmenschen. Immer sei solcher Liebesantrieb, darüber der einzelne so oder so sein sinnliches Ich vergesse, göttliche Bewegung im Menschen. Liebe, schreibt Fichte, sei die unmittelbare Erscheinung und Offenbarung Gottes bei den Menschen, und insofern in jedem einzelnen von ihnen göttliches Leben als Liebe ausgebrochen sei, sei jeder einzelne ein ewiges Glied in der Kette der Offenbarungen des göttlichen Lebens. Eine andere Wirklichkeit als diese seine übersinnliche Einhauchung, als den Atem unselbstischer Liebe, wie sie gerade in seinen Anlagen Tat und Leistung werden wolle, habe der Mensch nicht. All sein Leben, das nicht um dieses Zentrum gravitiere, so ausgebreitet er es entfalte, mit welcher Miene von Wichtigkeit und Bedeutung er sein Tagesdasein fülle, sei nur Scheinleben, sei lebendiger Tod. Er existiere nicht darin, so sehr er zu existieren scheine und sich dünkelhaft etwas zu sein einbilde.

Die Romantiker sprachen in geistigem Hochmut von Genie und fühlten in ihren Geistesgaben sich. Sie beteten sich an als ein Wunderstück der menschlichen Natur. Nach dem religiös gewandelten Fichte ist alle menschliche Natur, soweit sie selbstsüchtig ist, ein Nichts. Statt unser leeres Ich zu füllen, müssen wir die Ewigkeit bei uns ergreifen, müssen ganz Menschen der Liebe werden, mit der wir gesegnet sind. Nicht sich bespiegeln in seinen Gaben, sondern sich unselbstisch erfüllen lassen von seinen Auf-

gaben, den geiſtigen Hochmut verbrennen und in demütiger Frömmigkeit der Gottesforderung gehorchen, die uns getroffen hat mit dem Pfeil jener Liebe, die das Ewige in unſerm Irdiſchen iſt!

Damit iſt ſchon die eine Hälfte des Bildungsidealismus überwunden. Wir erinnern uns, daß der Bildungsidealismus in einer doppelten Einbildung lebt, einmal, daß Kulturwerte die höchſten Menſchheitswerte ſeien, die über allen Volkswerten rangierten, ſodann daß die Kulturträger ſelbſt über ihren Volksgenoſſen rangierten. Dies letztere iſt bei Fichte nun abgetan. Nichts mehr von einer anmaßlichen Geringſchätzung anderer Berufe. In jedem Berufe, der mit Liebe und Treue ausgeführt wird, iſt Gottes Ewigkeit. Jeder Beruf hat ſeine eigene Ehre. Was die einzelnen leiſten, die Art der Aufgabe, die ſie erfüllen, ſtellt ſie in die Leiter menſchlicher Ungleichheit, die ſich unvermeidlich aus ihren verſchiedenen Anlagen ergibt. Aber in jeder Arbeit kann man fühlen, daß der Menſch keinen anderen Wert hat, als daß er mit Treue ſeine Aufgabe erfüllt. Darum mache jede echte Arbeit beſcheiden, weil man darin ſein Ich nur als Werkzeug für Höheres fühlt, für Göttliches, das ſich gerade bei mir und gerade ſo verwirklichen will. Alle wirkliche Arbeit iſt Gemeinſchaft mit Gott. Das kleinſte Werk, das mit Treue getan wird, ſagt Fichte, iſt am Ewigen verrichtet und ſein Reſultat bleibt beim Ewigen. Das iſt nicht nur eine Abſage an jeden Bildungshochmut, ſondern es iſt zugleich eine tiefe deutſche Sinndeutung der Arbeit. Das Geſicht des nordiſchen Leiſtungsmenſchen erſcheint wiederum bei Fichte.

Aber auch die zweite Hälfte des Bildungsidealismus, die weltbürgerliche Kulturvergötzung, vergeht in Fichtes neuer Religionsphiloſophie. Denn, ſo lehrt er, die überſinnliche Liebestiefe, die in jedem einzelnen verflößt ſei, könne er nur in der Art des Volkstums handelnd verſichtbaren.

Es gäbe in jedem urwüchſigen Volke einen geheimnisvollen Gottesatem, der alles ſchöpferiſche Geiſtesleben und alles brüderliche Gemeinſchaftsleben zukunftsträchtig in ſich hege. Was iſt dieſes ſelbſtlebendige Wunder, das Seele mit Seele, Geiſt mit Geiſt zuſammenſchließt? Iſt es das Blut? Nicht allein das Blut. Daß viel auf das Blut ankommt, weiß auch Fichte. Er ſpricht von dem Glauben des edlen Menſchen an die Fortdauer ſeiner Nation, er ſpricht von unſerer Pflicht, das Freiheitsvermächtnis unſerer germaniſchen Vorfahren zu erfüllen, ſo lange noch ein Tropfen ihres Blutes in unſern Adern fließt. Fichte würde für den Unterſchied deutſcher und ſemitiſcher Geiſtigkeit den Ausſchlag

des Blutes ohne weiteres zugestanden haben. Ungemein klar und scharf hat er erkannt, welcher gefährliche Fremdkörper das Judentum in unserm volklichen Leben ist. „Den Juden Bürgerrecht zu geben,“ schreibt er, „dazu sehe ich wenigstens kein Mittel als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern und sie alle dahinzuschicken.“

Aber die unmittelbare Gefahr drohte damals von Frankreich. Die französische Herrschaft drohte den französischen Geist bei uns auszubreiten, und es gab viele, gerade unter den Gebildeten, die nicht erkannten, daß damit die Wurzel unseres Wesens vernichtet würde. So mußte Fichte, ähnlich wie es heute Rosenberg getan hat, die deutschen Werte klar vor aller Augen stellen und zeigen, wie wesensfremd und wesensschädlich es für uns sei, wenn das französische Ausländertum bei uns eindringe. Ist es doch von unserer einheimischen Art grundverschieden!

Diese Verschiedenheit sah Fichte viel weniger durch das Blut als durch die Sprache bedingt. Nämlich mit den Westfranken, die im heutigen Frankreich siedelten, habe etwas ganz anderes stattgefunden als mit den Germanen, die im heutigen Deutschland gesiedelt hätten. Jene hätten die Sprache der Römer angenommen, diese hätten die eigene Mundart beibehalten. Das sei entscheidend für alle Zeiten gewesen. Hier beginnt Fichtes Geschichtsmetaphysik. Betont der heutige Nationalsozialismus das Geheimnis des Blutes, geht darauf *unsere* religiöse Überzeugung, unser mystischer Glaube, so lebt und webt Fichte im Mysterium der Sprache.

Wahrlich, die Sprache ist Mysterium genug! Man vergegenwärtige sich den Anfang alles Sprechens. Es ist der Eintritt eines göttlichen Wunders in das menschliche Leben. Bis dahin war der Mensch stumme Kreatur, Leib fast allein. Die Seele in dumpfem, unbewußtem Schlafe. Da gebiert sich in ihm das Wort, die Seele schlägt die Augen auf und sucht mit dem Worte die andere Seele. Damit ist Ungeheures geschehen. Mit dem Worte ist Sinn gemeint. Sinn ist unter Menschen getreten und reißt sie aus der tierischen Nähe ihrer Leiber in unmittelbare Seelennähe. Es ist ein Weg offen von dir zu mir, ein Geistesweg, eingefaßt in sinnlichen Laut. Geschichte hat begonnen. In ihrem Anfange war wahrlich das Wort, und Gott war das Wort. Ein Funke Göttlichkeit war aufgeblitzt, eine erste Licht-

spur von Geist, der in der Begegnung mit anderem verstehenden Geiste den Aufbau einer ganzen Sinn- und Wertewelt in sich trug. Eine erste Lichtspur von Liebe, die in der Begegnung mit anderer verstehender Seele ein ganzes Reich miteinander verwachsener Innerlichkeit zu entfalten strebte.

So war es, als mit dem ersten Worte, geheimer Tiefe voll, Geschichte aufbrach. Ein erstes Gemeinschaftsleben der Menschen ist jetzt entstanden. Wenn sich die Kraft und der Geist ihrer Sprache in ihnen festsetzt und ungebrochen fortsetzt, so werden sich in ihnen alle Schätze der Seele öffnen, Werte des Geistes und Werte des Gemüts werden hervortreten. Keimend in der Hülle der Sprache werden sie sich mit dem lebendigen Atem der Sprache in gegenseitigem Austausche der Sprechenden erzeugen. Solche Lebenstiefe kann aber nur dann in der Geschichte eines Volkes aufbrechen, wenn der Geist seiner Sprache die Verlautbarung seines eigenen Blutes bleibt. Man kann schon sagen, daß Sprache Rede gewordenes Blut ist.

In Deutschland ist der Quell der germanischen Sprache unvermischt weitergeflossen. Da sind die slavischen Zusätze, die sich hier und dort dem germanischen Blute beigemischt haben, nicht oder doch kaum merklich in die germanische Sprache eingedrungen. In Frankreich dagegen ist die Selbstverlautbarung des westfränkischen Blutes zugrundegegangen, weil der römische Sprachgeist die Seele der Franzosen geformt hat. Diese tote, abgestorbene Sprache, der Ausdruck eines fremden gewesenen Lebens, wirkt immerfort in das französische Denken hinein und verleiht ihm formale Eleganz, logische Klarheit, aber erlaubt ihm nicht mehr die Quellentiefe des Lebens in sich hineinzuschöpfen. Der Verstand, die Form, das Kalkül bildet sich aus, nicht das Gemüt. Jede Ursprache ist wie Gottes lebendiges Kleid. Jede entlehnte Sprache ist für den, der sie annimmt, wie wenn er ein fertiges Kleid anzöge, von dem sich der Webstuhl des Lebens zurückgezogen hat.

Fichte hat als erster erkannt, was ein Kulturbruch bedeutet. Für die Westfranken ist die Aufpfropfung der römischen Sprache ein Kulturbruch gewesen. Die Herrschaft Napoleons drohte diesen Kulturbruch auch in die deutschen Länder hineinzutragen. Heute empfinden wir erst genauer, welcher andere Kulturbruch einst über die Germanen gekommen ist, als ihnen Karl der Franke die jenseitigen Glaubensvorstellungen des Christentums aufnötigte. Vor dem neuerlichen Kulturbruche durch die Überflutung mit jüdischem Geist konnte uns in letzter Stunde der

Nationalſozialismus bewahren. „Nur in den unſichtbaren und den eigenen Augen verborgenen Eigentümlichkeiten der Nationen, als demjenigen, wodurch ſie mit der Quelle urſprünglichen Lebens zuſammenhängen, liegt die Bürgſchaft ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Würde, Tugend, Verdienſtes. Werden dieſe durch Vermiſchung und Verreibung abgeſtumpft, ſo entſteht Abtrennung von der geiſtigen Natur, aus dieſer Flachheit, aus dieſer die Verſchmelzung aller zu dem gleichmäßigen und aneinander hängenden Verderben.“ So hat Fichte zwiſchen uns und dem romaniſchen Auslande den geiſtigen Schützengraben gezogen. Das iſt die eine Seite ſeiner Sprachmetaphyſik.

Noch bedeutſamer iſt die andere Seite. Fichte findet im Myſterium der Sprache auch das Mittel, den Kampf zu Ende zu führen, den er innerhalb des deutſchen Lebensraumes begonnen hatte. Wir erinnern uns dieſes Kampfes. Es war der Kampf gegen den damaligen Bildungsidealismus in ſeinem geiſtigen Hochmut und ſeiner kosmopolitiſchen Verſtiegenheit. Gegen den geiſtigen Hochmut der Bildungsidealiſten hatte Fichte die Lehre geſetzt, daß alle Leiſtung, die in Fleiß und Treue verrichtet werde, gleichmäßig geadelt ſei. Jede genialiſche Selbſtbeſpiegelung ſei nichtig. Im wertvollen Menſchen exiſtiere nur die Liebe, mit der ihn die Ewigkeit packe, die ihn ſo erfülle, daß er nicht ſich, ſondern ſeiner Aufgabe lebe. Aber damit iſt noch nicht die kosmopolitiſche Verſtiegenheit der Kulturidealiſten widerlegt, noch nicht ihre Predigt, daß ſich über dem Lebensraume der Völker eine übernationale Welt der geiſtigen Güter erhebe, der ſich jede wiſſenſchaftliche Eingebung, jede künſtleriſche Schöpfung, jede techniſche Erfindung eingliedere. Der ganzen Menſchheit gehöre dies „Bildungsland der Kultur“.

Dieſem kosmopolitiſchen Traumgeſpinſte ſetzt Fichte die einfache und große Wahrheit entgegen: daß, wo Volkstum lebt, auch ein geiſtiger Atem dieſes Volkstums lebt, der die wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Meiſterwerke der einzelnen von ſelbſt durchdringt und erſt meiſterlich macht. Selbſt ein Genie kann nur im eigenen Volke meiſterlich werden. Vergegenwärtigen wir uns das am Beiſpiel! Nehmen wir Goethe! Urgeheimnis der Gottheit war in ſeiner Seele aufgebrochen. Sie war ein Inſtrument, auf dem die Ewigkeit ſpielte. Aber auch die Sprache eines Volkes iſt ein göttlich belebtes Inſtrument. Sie iſt ſchon ſelbſt wie ein beſeelter geiſtiger Atem, der um den Sprechenden weht. Da ſind tauſend Beziehungen in Spannung, tauſend Sinnbeſtände und Wertgehalte wollen ſich öffnen, wenn das Wallen einer Seele, die im

inneren Empfangen von Eingebungen steht, die lebendige Tiefe der Sprache sucht. Die Eingebungen der Seele sind wie Wellen aus der Ewigkeit. In sich selbst lautlos suchen sie den Atem der Sprache, um zu rauschen und zu klingen. Bei Goethe begegneten sich alle Tiefen der Sprache und alle Tiefen der Seele. Regten sich die Quellen seiner Eingebung, so stürzte durch das Tor der Sprache sogleich das Meer hinein, und ein Meer brach wieder aus ihm hervor. In seinem Munde war die Sprache ein lebendiges Wesen, und nun lebt in unserer Sprache immerfort sein Mund.

Dies ein Beispiel dafür, wie jeder schaffende Geist, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht, unlöslich mit seinem Volkstum verbunden ist, nicht bloß mit dem schlafenden Volkstum seines Blutes; vielmehr bis in die letzten Poren hinein umgibt ihn lebendig gewordenes Volkstum. Am unmittelbarsten umgibt, ja durchdringt es ihn in der Form der Sprache. Die Sprache ist redende Gemeinschaftsgeistigkeit. Der Blutzusammenhang des Volkstums hat darin Wesen und Gestalt gewonnen; sie ist eine ungeheure Spannung seelischer Beziehungen, geistiger Werte. Das ist keine tote Spannung, sondern es ist, wie wenn der Geist der Sprache beständig das Leben von Seelen sucht, die ihrerseits das Wort für ihre Eingebungen suchen. Dann erzeugt sich im Zusammengreifen von Seele und Sprachgeist eine höhere Lebendigkeit, die Fichte als göttliche Lebendigkeit sieht. Die Sprache entlädt ihre innere Spannung in die Seele, und die Eingebung der Seele wird in der Sprache zur Ewigkeit. Es ist mehr als vorher in der Sprache da, und es ist mehr als vorher in der Seele da. Denn zu dem, was ihr in der Eingebung allein gegeben war, ist ihr in der Sprache hinzugegeben worden.

Das ist das Wunder, das Fichte entdeckt hat. Jeder Schaffende ist in die dynamische Gemeinschaft seines Volkstums selber dynamisch hineingestellt in der schaffenden Gewalt eines göttlichen Lebens. Die Volkheit ist nichts Stehendes. Ihr Wesen ist nicht, daß sie sich beharrlich gleichbliebe, sondern sie ist ein dynamischer, stets wachsender Geistzusammenhang. Sie ist geschichtliche Einheitsmacht, die lebend sich entwickelt, das heißt, sich aus dem Dasein der einzelnen, die ihre Gaben in den Strom der Volkheit hineinschenken, ständig bereichert. Volkheit ist das ewige Leben des Volkstums, in dem die Gaben der einzelnen ewig werden. Fichte sah in diesem geheimnisvollen Werden und Wachsen eines selbstlebendigen Volkszusammenhanges, der sich im Herzen der Volksgenossen zu sozialer Liebe,

in ihrem Schaffen zu organischem Geist, in ihrer Willenseinheit zu Macht verklären will, ein göttliches Mysterium. Göttliches Leben habe sich in das Volkstum verflößt, bei allen Volkstümern in eigentümlicher, nirgends sonst wiederkehrender Gestalt. Demgemäß lautet Fichtes berühmte Definition von Volk: „Volk ist das Ganze der in Gemeinschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt von einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht.“ Diese Definition drückt aus, daß Gott, Volk und einzelner unlöslich aufeinander bezogen sind. Wenn ein Schaffender mit dem Ungegebenen, das er aus der Ewigkeit hervorholt, die gegebene Geistigkeit seines Volkes befruchtet, und wenn wiederum der Strom der völkischen Formgesetze und Sinngefüge seine inneren Gesichte ergreift, so daß sich in dem, was er gestaltet, sein Wesen und das seines Volkstums durchdringen, dann ist in letzterem Gott hervorgetreten, ein neues Stück Geschichte ist aufgegangen. Entwicklung des Göttlichen im Rahmen eines Volkstums, das eben ist, daß zeitliches Geschehen, das von einzelnen ausgeht, die Ewigkeit geschichtlichen Sinnes annimmt und strömendes Geistleben wird.

Wer das eingesehen hat, so führt Fichte den Gedankengang weiter, für den bleibt die Verflechtung mit seinem Volkstum keine bloße theoretische Erkenntnis. Er kann nicht anders, er wird von heißer Liebe für Volkstum und Vaterland erfüllt. Das Göttliche, das sich darin offenbart, erfüllt sein Herz und Gemüt und macht ihn jedes Opfers fähig. Darin besteht der Unterschied der höheren Vaterlandsliebe von der kleinbürgerlichen. Der Maßstab der letzteren ist menschliches Wohlsein. Für den satten Bürger ist Vaterland der Staat, der seine persönliche Sicherheit schützt. Die höhere Vaterlandsliebe umfaßt das Volkstum in der Weite göttlichen Lebens. Im Vaterland ist ihr sichtbarer Himmel, im Volkstum ist ihr sichtbare Ewigkeit gegenwärtig. Davor versinkt die ferne und jenseitige Göttlichkeit. „Wer“, so schreibt Fichte, „zwar sein unsichtbares Leben, nicht aber ebenso sein sichtbares Leben als ewig erblickt, der mag wohl einen Himmel haben und in diesem sein Vaterland. Aber hienieden hat er kein Vaterland; denn auch dieses wird nur unter dem Bilde der Ewigkeit, und zwar der sichtbaren und versinnlichten Ewigkeit, erblickt. Ist einem solchen keines überliefert worden, so ist er zu beklagen. Wem aber eines überliefert worden ist, und in wessen Gemüte Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares

sich durchdringen und so erst einen wahren und gediegenen Himmel erschaffen, der kämpft bis auf den letzten Blutstropfen, um den teuren Besitz wiederum zu überliefern an die Folgezeit".

Das ist Fichtes deutscher *organischer* Idealismus. Die Verstiegenheit des evolutionistischen Idealismus hat er längst abgetan. Möge sich hier ein Wort von Schopenhauer anschließen: „Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung freigeworden, welche das Dasein auf die eigene Person beschränkt. Er dehnt sein Leben auf seine Landsleute aus, ja auf die Kinder derselben, für welche er wirkt und für welche er stirbt, indem er den Tod nicht anders betrachtet als das Blinken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht."

Fichte war vor allem der Philosoph des Volkstums; aber auch mit dem Begriffe des Staates hat er sich vielfach beschäftigt. Wir erinnern uns an die Schrift vom geschlossenen Handelsstaate. Dort gelten die einzelnen zu ihrer Kulturleistung noch unmittelbar vom intelligiblen Ich beauftragt. Von diesem empfängt auch der Staat die Vollmacht, die wirtschaftlichen Unterlagen für die Produktion der geistigen Güter zu sichern.

Nachher verschwand dieser Gegensatz aus Fichtes Denken. Kein Doppelwille lebt in mir, kein intelligibler geistiger Despot herrscht meinen natürlichen Willen an, sondern mein natürlicher Wille *wird* wesenhaft, wenn mich göttliches Leben in Gestalt von Begeisterung ergreift. Die großen Ideen „Freiheit, Volk, Vaterland" sind dann, wie es Goethe einmal gesagt hat, „in uns. Sie sind ein Teil unseres Wesens, und niemand vermag sie von sich zu werfen". Auch Staaten sind, wie Fichte jetzt betont, nur von Männern geschaffen worden, zu denen ein geistiges Gesicht, das Gesicht ihres geschichtlichen Auftrages, gekommen ist.

7. Hegels Staatslehre.

Die Staatstheorie *Hegels* steht hiergegen zurück. Sie geht wieder von einem Doppelwillen im Menschen aus. Bei ihm unterstehen wir nicht, wie Kant es darstellt, der *sittlich* befehlenden „praktischen" Vernunft, sondern Hegel erhebt *soziale* Vernunft zu einem eingepflanzten Teile unseres eigenen Wesens, der gebietend über die andere Seite unseres Wesens, das empirische Ich, regiere. Er führt das bestechend aus. Werfen wir einen Blick auf das Tierreich! Dort lassen sich unpolitische und politische Tiere unterscheiden. Zur ersteren Gattung gehören z. B. Wölfe, die sich lediglich zum Jagen zusammenfinden, sonst aber allein

hauſen und ſich um das Ergebnis der gemeinſamen Jagd balgen. Zur letzteren Gattung gehören Bienen und Ameiſen. In dieſen lebt von vornherein der Inſtinkt des Zuſammenhanges, und dadurch geſtaltet ſich ihre objektive Lebensgemeinſchaft. Ihr Staat iſt das Daſein des in ihnen wirkenden Ganzheitswirs. Ihr ſozialer Inſtinkt iſt unbewußte Vernunft.

Die Vertragstheorien vom Werden und Weſen des Staates ſetzen voraus, daß nur bewußte Vernunft die Menſchen zuſammenführe, und daß die ſtaatsbildenden Menſchen nur die egoiſtiſche Raubtiervernunft der unpolitiſchen Tiere haben, daß ſie ſich nur aus eigennützigen Belangen zu ſtaatlichem Daſein zuſammentun, ſo wie die Wölfe zu gemeinſchaftlichem Jagen. Daß auch die Menſchen Gemeinſchaftsinſtinkt, nein Gemeinſchaftsvernunft haben, daß ſie, wie es der alte Ariſtoteles ſo gut wußte, zur Gattung der politiſchen Tiere gehören — Zoon politikón —, daran gehen die Vertragstheorien vom Weſen des Staates vorüber. Die Menſchen ähneln in den geſellſchaftlichen Grundlagen ihres Weſens nicht den Raubtieren, ſondern den Bienen und Ameiſen. Sie haben den Gemeinſchaftsinſtinkt, das heißt ein in ihnen unbewußt wirkendes Gemeinſchaftsgeſetz. Mehr noch, der politiſche Inſtinkt der gemeinſchaftsbildenden Tiere iſt bei ihnen zur politiſchen Vernunft geworden.

Nach Hegel geht die politiſche Vernunft des Menſchen nicht auf das geſellſchaftliche Ganze, ſondern ſie iſt der Staat. Der Staat iſt ſie ſelbſt in äußerer Sichtbarkeit. Er iſt das Daſein, die Selbſtobjektivation der in uns wirkſamen politiſchen Vernunft. Sofern dieſe Vernunft zugleich Wille iſt, wird ſie der ſouveräne Wille des Staates, imperatives Geſetz, das den Einzelwillen in ſich hineinbindet, indem dieſer es in ſich anerkennt. Der mir ſelber eingeborene Staatswille verlangt von dem anderen Teile meines Weſens, dem Ich der Selbſtbehauptung, Gehorſam, den wir im allgemeinen auch leiſten. Objektiviert ſich doch in dem Augenblicke, in dem ſich das Politikon in mir zum ſtaatlichen Geſetze objektiviert, zugleich das Zoon in mir zur Staatsperſon, die vom Sinne der Gemeinſchaft durchlebt iſt.

Es mag ſeltſam anmuten, daß das Staatsgeſetz mein Wille iſt, mag es ihn auch nicht rein ausdrücken. Es iſt aber mein unbewußter Gemeinſchaftswille, der eben darin erſcheint, daß ein Staat und ſein Geſetz über mir iſt und daß ich Gehorſam zu ihm im Gemüte habe.

Freilich, auch der Selbſtbehauptungsinſtinkt iſt beim Menſchen in Vernunft, oder ſagen wir lieber in Verſtand, umge-

schlagen. Der egoistisch denkende Verstand kündigt dem gebietenden Staatswillen, der unsere eigene soziale Vernunft verkörpert, weit eher den Gehorsam, als es beim Tiere der Selbstbehauptungsinstinkt gegenüber dem Gemeinschaftsinstinkt tut. Beim Tiere harmonieren Gemeinsinn und Selbstsinn vorzüglich, indem jener den ersten, dieser den zweiten Ton hat. In patriarchalischen Zeiten, wie wir sie nennen, stimmen auch beim Menschen sein soziales und sein individuelles Dasein zusammen. Aber in Zeiten, in denen der Verstand umschwärmt wird, den Zeiten der Aufklärung, möchte der Verstand gewordene Selbstbehauptungsinstinkt des Menschen über unseren eigenen, Vernunft und Staat gewordenen, Gemeinschaftsinstinkt herrschen. Er verleugnet, daß der Staat das Politikon in uns selbstgebietend verkörpert und tut so, als sei das Staatsleben ein Verstandesprodukt, das dem reinen Verstandesdenken zu gehorchen habe.

Hegel hat die soziale Vernunft in uns wieder entdeckt, und er hat noch mehr entdeckt, nämlich, daß ich die soziale Vernunft nicht nur in mir, sondern auch um mich habe. Ist doch der Staat sie selbst in ihrem daseienden, ihrem objektivierten Zustande, so daß sich mein Staat und ich nicht gegensätzlich verhalten, sondern einerlei sind.

Die Staatsvernunft, die meine eigene soziale Vernunft ist, denkt. Aber sie denkt ganz anders als mein individueller Verstand. Sie denkt zunächst sich selbst als Staatsmacht. Das Wesen des Staates, sagt Hegel, sei Autonomie, das heißt Macht, die sich selbst wolle. Als solche müsse er sich gegen den isolierenden Trieb der einzelnen erhalten und durchsetzen. Darum werde er im Gesetze bewußtes Leben. Er werde daseiendes Gesetz, das Gewalt über mich hat, zu dessen Wesen aber ebensogut gehört, daß ich ihm gehorchen will. Es ist wie von ihm, so von mir aus derselbe innere Sinn des Staates, daß er regiert und ich gehorche. Mein Gehorsam ist ebensogut ein organischer Teil von ihm, wie seine Gewalt über mich ein organischer Teil von mir ist. Der Staat ist nach Hegel ebensogut die übergreifende Ordnung, wie der einzelne selbst Staat ist, indem er sich einordnet. Regierung und Regierte fallen im Staate zusammen, Befehlsgewalt dort, Gehorsamspflicht hier, sind ein Wesen. Mein empirisches Machtstreben würde das ideale Machtdasein des Staates in meiner eigenen Seele verunreinigen.

Das ist also die erste Weise, wie meine objektiv gewordene soziale Vernunft, die ich „Staat" nenne, denkt. Er denkt sich als gegebene und notwendige Macht, während der aufklärerische

Verstand die Souveränität des Staatswillens aus sich selbst ableiten und in den Dienst des egoistischen Selbstbehauptungsstrebens der jeweiligen einzelnen stellen möchte. Auch der Staat will sich behaupten, aber als Ganzes für alle Geschlechterfolgen. Die Zukunft meiner Art, die in mir lebt, *denkt* in ihm.

Der Staat denkt sich über den einzelnen hinweg als gebietende Ganzheit, das war das erste. Er denkt wiederum über den einzelnen hinweg in Gesetzen und Berufen. Er denkt in Gesetzen. Diese dürfen nicht privatrechtlich geformt sein; denn der Staat ist in sich selbst öffentliches Gesetz. Das Gesetz des Staates, das alle bindet, heißt „Recht". Vor dem Rechte gibt es keine individuellen Besonderheiten, wie sie jeder gern für sich beanspruchen möchte, sondern alle werden im gleichen Falle, ohne Unterschied der Person gleich behandelt. Solche Gleichheit vor dem Gesetze, die im Wesen der politischen Vernunft liegt, ist ganz etwas anderes als das, was der aufklärerische Verstand mit *seiner* Gleichheit will. Der will nicht das gleiche Recht im gleichen Falle, sondern Gleichheit der Menschen selbst soll zum Gesetz erhoben werden. Alles soll unter alle gleich verteilt sein, in erster Linie das politische Gewicht. Denn aus ihnen selbst, den einzelnen, nicht aus den Berufen, in denen sie leben, bestehe der Staat.

Demgegenüber stellt Hegel fest: die politische Vernunft und ihr Ausdruck, der Staat, denkt gerade in Ständen und nicht in einzelnen. Das Gesetzesdenken der politischen Vernunft: das war der Rechtszwang des Staates über jedermann, das war sein drohendes Machtgesicht. Im berufsständischen Denken wendet sich der Staat an den intelligiblen Menschen in uns und zeigt diesem sein sittliches Gesetz. Er zeigt sich ihm als ein Gebäude fester solider Sittlichkeit. In dem rein idealistischen Sittlichkeitsbegriffe nämlich findet Hegel eine Schwäche. Darin, daß dem einen dieses, dem anderen jenes sittliche Ideal vorschwebe, sei die sittliche Welt, die sogenannte intelligible Welt, gestaltlos und zerrissen. Sie sei dem Zufalle und der Willkür preisgegeben. Das vermeintliche Reich der Zwecke sei solcherweise gar keine sittliche *Welt*, sondern atomistisch auseinandergespalten, eine Vielheit von Zielen und Zwecken, keine innere Einheit. Das zeige schon der Pflichtenkonflikt, in den der sittliche, der nichts als sittliche Wille der einzelnen allzuoft gerate. Hier sei keine sittliche *Freiheit* möglich, möge man noch so überzeugt seine geistige Selbständigkeit als intelligibles Eigenwesen betonen. Das sei nur eine schwärmende und unbestimmte Freiheit, die ins Gestaltlose verfließe.

Anders der Staatsbau Hegels! Er kann und will die Schwächen der zersplitterten Moralität aufheben, indem er in sich selbst den Anblick sittlicher Ordnung gewährt. Darum versichtbart er sich zu einer Einheit von Berufen, deren jeder eine eigene Rechtssphäre erhält. Sein großes politisches Kraftfeld teilt sich hier auf in Felder moralischer Tätigkeit, in eine Welt von festen Gestalten der Freiheit. Wer sich hier eingliedert — und jeder soll sich eingliedern —, der wird seine sittliche Freiheit nicht verlieren, sondern finden; denn organisch eingeordnete Selbsttätigkeit der einzelnen, das eben ist höchste sittliche Freiheit. Nicht mehr darf Ethik über Politik oder Politik über Ethik herrschen, sondern beides, Freiheits- und Gemeinschaftslehre, Persönlichkeit und Institution, sind ineinander verschlungen. Der einzelne kann gar nicht umhin, er muß um des Staates willen, der in ihm ist und der um ihn erscheint, selbst am Staate teilnehmen, und nur durch diese Teilnahme wird er *versittlicht*. Die Tätigkeit für das große Objekt hebt ihn selbst. Er lernt seinen Beruf als Teil des volklichen Gesamtlebens auffassen, er wird ihn mit der Idee des Vaterlandes, der Verfassung, der Volksbrüderlichkeit verweben, und dadurch, durch den Gedanken „Ich dien", wird seine Berufshingabe innerlicher und uneigennütziger. Deshalb kann Hegel sagen, daß die höchste Gemeinschaft zugleich die höchste sittliche Freiheit sei. „Vergebens werden ungebundene Geister nach der Vollendung reinen Höhen streben. Wer Großes will, muß sich zusammenraffen. In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister, und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben."

Unter den Berufsständen, in die sich der Staat gliedert, fährt Hegel fort, muß es einen geben, der den souveränen Willen des Staates in sich selbst ausdrücke. Das sei der fürstliche Stand. Die substantielle Souveränität des Staates verwirkliche sich in der subjektiven Persönlichkeit des Fürsten. Er sei die entscheidende, dem Gefüge des Staates wesentliche Person, die nur ihrem staatlichen Gewissen verantwortlich sei, deren Denken ganz das Denken der politischen Vernunft sein müsse. In seiner souveränen Freiheit sei der Fürst nur gebunden durch die Treue zum Staatsganzen, was für ein ruhiges Dasein des Staates ausreiche. In weltgeschichtlichen Augenblicken aber, wo es sich um Sein oder Nichtsein der Nation handele, verlange jene Treue, daß der Fürst, sofern seine eigenen Gaben nicht ausreichen, den Führer zu erkennen und zu berufen vermöge. Mit dem großen Führer ist, wie Hegel sagt, der unbewußte Wille der Nation, das heißt der

Wille, den er jetzt hat, und den die anderen nachher haben werden.

Es ist bei allen derselbe Ausklang: Fichte sprach von dem Zwingherrn zur Deutschheit, Nietzsche vom Befehlenden, nach dem die Menschengemeinschaft suche, bei Hegel kann den Staat, der von Vernichtung bedroht ist, nur der große Führer retten. Das sind Samenkörner aus deutschem Wesen und deutschem Geist, die in unserer Zeit aufgegangen sind. Sie sind nicht im Äther jenes verstiegenen evolutionistischen, spekulativen Idealismus entsprungen, sondern in allen diesen Männern lebte auch der andere deutsche Idealismus, den ich den „organischen" genannt habe. Er ließ sie, den einen mehr diese, den anderen mehr jene Seite der Volkheit sehen. Bei Fichte war diese selbst ein göttliches Leben, indem immerfort die geistige Natur des Ganzen und die Begabung der einzelnen zu geschichtlicher Kraft zusammengreifen: in der Form der Berufe eine lebendige Wertbewegung. Hegel gab dem Staate ein deutsches Gemeinschaftsgesicht. Nichts von demokratischer Vertragsseligkeit, kein Herrschertum von Gottes Gnaden! Unsere eigene Innerlichkeit hat sich im Staate äußerlich versichtbart. Er ist das dynamisch gewordene Politikon in uns selbst. Freilich: die Volkwerdung fällt hier aus, man kann dabei an die Schweiz denken, aber nicht an das Dritte Reich. Hegels soziale Vernunft hat, wie sein ganzes System, einen logistischen Zug, der in den Augen Nietzsches den Staat zu einem neuen Götzen machte, zu einem Pferde des Todes, klirrend im Glanze göttlicher Ehren. Nietzsche selbst hat die Ehre des Leibes und der Erde wieder entdeckt und die Bahn für die Erkenntnis aufgerissen, daß die letzte Wurzel für Volkheit und Staat das Blut ist. Wer von Nietzsche herkommt, der kann begreifen, daß unser ganzes Gemeinschaftsleben von der Stimme des Blutes erfüllt ist. Keine Gottesstimme verordnet ihm die Hingabe an Volk und Staat und Vaterland. Aber wenn überdies auch Ekkeharts Weistum in ihm anklingt, dann weiß er: wer sich mit seinen Volksgeschwistern blutsbrüderlich zusammenfaßt, in dem wird göttliches Leben der Volkheit, und im Ewigkeitsringe solchen Werdens reichen sich der Ruf des Führers und das Band des Staates die Hand.

Anmerkung: Zu den Ausführungen des zweiten Abschnittes sei verwiesen auf die umfassenden Ausführungen über Ekkehart, Nic. Cusanus, Bruno, Böhme in meinem Buche „Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie" (bei Winter, Heidelberg 1913) sowie auf den Aufsatz „Die Entwicklung des modernen Pantheismus" in der Zeitschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik Nr. 150.

8. A. Roſenbergs „Der Mythus des 20. Jahrhunderts".

Es handelte ſich oben um einen geſchichtlichen Überblick. Man kann fragen, was davon für die völkiſche Philoſophie der Gegenwart unveraltet bleibt. Machen wir eine Probe an dem „Mythus"-Buch von A. Roſenberg! Dies Buch iſt vom Begriff der Raſſenſeele erfüllt.

Roſenbergs Begriff von „Raſſenſeele" iſt von gleichnamigen Begriffen, die anders ausgerichtet ſind, wohl zu unterſcheiden. „Raſſenſeele" gilt den Nur-Biologen für ein umfaſſendes Lebeweſen von ganzheitlicher Art, in das die Einzelmenſchen eines Blutkreiſes eingetaucht ſeien. Sie verhalten ſich angeblich zu ihr wie ſich die Zellen, aus denen ſich der Organismus der Tiere und Pflanzen aufbaut, zu dieſem ſelbſt verhalten. Solche Zellen haben nichts, können nichts, wollen nichts als das, worauf ſie vermöge des teiligen Ausgliederungsdranges der befruchteten Eizelle, aus der ſie entſtanden ſind, angelegt ſind. Hier iſt kein Ich vorhanden, das ſich frei zu entſcheiden vermöchte.

Bei Kant, dem jüngeren Fichte und Hegel gab es keine Ganzheit, in der das Einzelleben verſchwindet. Vielmehr gab es bei ihnen ein „empiriſches Ich", deſſen freier Wille die Antriebe, ſei es der praktiſchen, ſei es der ſozialen Vernunft, die als inneres Licht in ihnen leuchtete, ablehnen oder annehmen konnte. Die „Güte" des Menſchen beſtand darin, daß ſich ſeine empiriſche und ſeine ideelle „Natur" vermählten, und ſich ſo geiſtige Lebendigkeit in ihm erſchuf.

Noch tiefer grub der ſpätere Fichte. Er am wenigſten hätte von der vorliegenden „Ganzheit" einer Überſeele geſprochen, die die Einzelweſen, die ſie aus ſich herausgegliedert habe, beherrſche. Ihn erfüllte das Gemeinſchaftswunder zwiſchen vielen Seelen, deren Einheit ſich in ihnen ſelbſt erſt ſtiftet, denen ihre Gemeinſchaftlichkeit zur inneren Mittelpunktsmacht wird, die ſich in ihre Einzelbetätigungen hinein (welche ſich ihrerſeits von Ewigkeitswerten ſpeiſen, die in dem einen ſo, im anderen ſo hervorbrechen) immerfort ſchafft und ſchenkt und ſo ihr wirtſchaftliches, kulturelles, politiſches Daſein zu belebten Ringen des göttlichen Atems geſtaltet, der in der Gemeinſamkeit ihres Blutes und Bodens, ihrer Sprache und Geſchichte angelegt iſt.

Wie leer iſt dagegen der biologiſche Ganzheitsbegriff! Seiner inneren Dürftigkeit ſoll der äußere Umfang aufhelfen. Jede biologiſche Ganzheit, wird geſagt, ſei Glied einer höheren Ganz-

heit, und so läßt man die „Rassenseelen“, d. s. die Ganzheitsseelen, die dem einzelnen pflanzlichen, tierischen, menschlichen Blutkreise entsprechen, in eine „Erdseele“ (Planetenseele) einmünden. Alle Planetenseelen sollen wiederum von der „Weltseele“ ausgegliedert sein, und dieser gibt man göttliche Ehren, schreibt ihr unendliche Weisheit zu, denkt sie als gebietende Macht über und in der „Schöpfungsordnung“, die von ihr ausgehen soll. Biologie mündet in Biotheologie.

Das ist überspannt und gekünstelt. Sieht man nüchtern zu, so kann das Leben der Weltseele nur von derjenigen Art sein, wie sie die ersten Lebenskeime zeigten, die sich aus ihr in den Erdleib hineingesenkt haben mögen. Das ist ein amöbenhaftes, unbewußtes, aller differenzierter Leistungen nach bares Leben.[3]) Die Rassenseelen im besonderen aber „umfassen“, wennschon ihr Wesen „Umfassung“ sein soll, nicht die ausgebildeten Pflanzen-, Tier- und Menschenexemplare, sondern erschöpfen sich in dem Zuge der unzähligen Geschlechtszellen zueinander, der von der ganzen männlichen Hälfte des Blutkreises zu der ganzen weiblichen Hälfte hinüber und herüber spielt.

Der stolze Turmbau der Biotheologen sinkt gegenüber diesen einfachen Tatsächlichkeiten ins Nichts zusammen. A. Rosenbergs Rassenseelenbegriff hat mit derartigen biologischen Konstruktionen nichts zu schaffen. Da gibt es keine theologische Spitze der „Lebensganzheiten“, da kann in der stolzen Sprache Ekkeharts von jeder einzelnen nordischen Seele gesagt werden, daß sie und Gott von gleicher Tiefe seien, weil es außer der Seele keine göttliche Lebendigkeit gäbe. Solche könne sich immer nur in der Seele „gebären“. Mit dieser Sprache habe Ekkehart die germanischen Menschen von neuem „die Freiheit und Unabhängigkeit der nordischen Seele auch Gott gegenüber“ gelehrt. Gott könne der Seele über ihren freien Willen hinweg nichts antun oder gebieten, was sie nicht selbst wolle.

Daß aber die nordische Seele, wie sie bei sich selber sei, so denken müsse, daß sie gar nicht anders können, als in sich das Göttliche zu suchen, daß ihr das Bewußtsein eingeboren sei, mehr als das Weltall und frei von jeder göttlichen Befehlsgewalt, aber die Stätte göttlicher Geburten zu sein, das eben wird von Rosenberg mit seinem Begriff von „Rassenseele“ verbunden.

---

[3]) Vgl. meinen Aufsatz „Wille und Rassenseele“ in den „Nationalsozialistischen Monatsheften“, Juli 1937.

In der Rassenseele, wie Rosenberg sie auffaßt, ist mehr als Weltall gedacht und mehr als das bloße biologische Leben, von dem es erfüllt ist. Wohl ist Natur in der Rassenseele mit eingeschlossen, aber sie ist verwesentlicht durch die „mythische Synthese" mit göttlicher „Freiheit". Der Verfasser des Mythus-Buches spricht insofern von der „sich gegenseitig befruchtenden Polarität von Natur und Freiheit", vom „Wesen, das durch die Biologie allein nicht mehr faßbar, sondern nur andeutbar" sei. Er weiß in einer allertiefsten Wendung von der „heiligen Vereinigung von Gott und Natur, die der Urgrund unseres Wesens sei", ähnlich wie es in Fichtes „Reden an die deutsche Nation" heißt, daß sich Göttliches in unser Volkstum „verflößt" habe. So wirken im Mythus-Buch nicht nur rassenbiologische Motive, sondern zugleich setzen sich darin die besten Motive deutscher Geistesgeschichte fort. An Leibniz' Lehre vom Universum, das, statt draußen als eine unwandelbare Ganzheit da zu sein, *in* jeder Monade aufstrebt, erinnert es, wenn Rosenberg dem Schematismus eines logisch aufgefaßten unwandelbaren Seins die Erkenntnis des Werdens eines sich geheimnisvoll ausgestaltenden Seins in jeder Volksseele entgegensetzt. In die Nähe Kants führt seine Lehre, daß sich jenes immanente Tiefenstreben der nordischen Rassenseele auf die *intelligiblen* Werte der Ehre und Freiheit richte, die ihrem Wesen eingesenkt seien. Denn „Ehre und Freiheit sind letzten Endes keine äußerlichen Eigenschaften, sondern zeit- und raumlose Wesenheiten, die jene Festung (der Seele — ekkehartisch gesprochen, d. Vf.) bilden, aus welcher der echte Wille und die echte Vernunft ihre Ausfälle in die Welt unternehmen". Während aber Kant die Imperative seiner „praktischen Vernunft" und das jedem Menschen innewohnende „intelligible Ich" für alle Vernunftwesen gleichmäßig gelten ließ, so räumt Rosenberg mit dem Traum einer allgemeinen Menschheitssittlichkeit auf. Die Imperative der Rassenseele mit *ihrer* Stimme unbedingter Pflicht wenden sich nur an die Menschen, die dem Blutkreise angehören, der im Atem der Rassenseele sein übersinnliches Wesen gewinnt.

Nach allem leuchtet ein, daß dieser Begriff von „Rassenseele" zu allen biologischen Ganzheitslehren im Gegensatz stehen *muß*. Er hat nichts, aber auch gar nichts z. B. mit der Ausgliederungs-Dogmatik eines Othmar Spann zu tun, dem zu oberst Gott steht, von dem eine „intelligible" Welt ausstrahle, die sich in Rassenseelen ausgliedere, die aus sich wiederum die Einzelseelen gleichsam als wesenlose Schwanz- und Rückenflossen hervor-

brächten, mit denen sie im Meere der Gottheit schwömmen. — „Erst die Ganzheit, dann das Individuum! Jene ist alles, dieses ist nichts!“ lautet die Losung Spanns. Es ist kein Zufall, daß Rosenberg den Standpunkt des österreichischen Gelehrten entschieden ablehnt. Damit drängt seine eigene Auffassung ihrer Vollendung in einer letzten Wendung zu, die ganz dem Geiste Ekkeharts und dem dynamischen Wesen der deutschen Kunst entspricht, von deren aus der Tiefe aufströmenden Innerlichkeit das Mythus-Buch so eindringlich zeugt. Diese Wendung ist in dem Satze enthalten, daß wir die Rassenseele „zum Leben erwecken“ müßten — durch unsern Willen.

Das intelligible Ich Kants hatte noch ein statisches Gesicht. Erst Fichte wandelte es zur bewegten, aus dem Schoße der unbildlichen Gottheit hervorbrechenden Idee, die sich in der Seele des hingegebenen einzelnen zu lebendiger Kraft erschafft. Das letzte Wort von Rosenbergs Schau der Rassenseele ist ebenfalls, daß diese nicht eine aus sich selbst lebende, immer seiende Größe ist. Sie bedarf des einzelnen und seiner Tat, um in ihm „zum Leben erweckt“ zu werden. Sie veredelt sich zu einer inneren göttlichen Werdemacht, die den nationalsozialistischen Willen braucht, um in der Seele völkisch verketteter Menschen ihre eigene Unendlichkeit allererst zu gewinnen, und die dann mit allen Ewigkeitsstrahlen „Ehre“, „Freiheit“, „Vaterland“, „Volk“ und „Führer“ bei uns leuchtet. Immer müssen erst Natur (d. i. das gleiche Blut), göttliche Freiheit und volksbrüderliches Willensja zusammentreffen, dann vollzieht sich das deutsche Wunder. Dann gebiert sich „Rassenseele“ in uns als Gottes Unendlichkeit in unserer Gemeinschaft. Sie erfüllt die Seele des einzelnen mit Ewigkeitskräften, die stärker sind als der Tod, nämlich Liebe zum Vaterland, heldischem Einstehen für Blut und Boden, Kameradschaft der Tat zum Volksgenossen und hingebender Treue zum Führer. Im Zuge solchen Erlebens gestalten sich völkischer Staat, völkische Kunst, völkisch gerichtete Wissenschaft, völkische Wirtschaft von selbst, finden sich zum leitenden Willen immer die ausführenden Willen, die mit ihm flammen und taten.

Fichte sprach vom Flügelschlage des deutschen Geistes, der seine Heimat, die Sonne, suche. Volkstum, das wir willenhaft ansprechen, und das sich dann, göttlich verlebendigt, als Rassenseele in uns bewegt, ist diese Sonne. In ihr Licht ist alles eingefangen, wovon vorher im einzelnen gehandelt worden ist. Hier steht das innere Leben des nordischen Blutkreises auf, das Nietzsche geahnt hat. Hier spannt sich, wie in Kants intelligiblem

Ich, eine antreibende sittliche Kraft, sofern uns die Rassenseele, die in uns wird, die Hochwerte der Ehre und Freiheit und alle die anderen, die ihnen gesellt sind, zuleuchtet. Sie hat ebenso die politische Baukraft von Hegels „sozialer Vernunft" in sich aufgenommen, und sie enthält in sich selbst die dynamische Volkheit, von der Fichtes „Reden" erfüllt sind. Die deutsche Seele hat in der deutschen Mystik, der deutschen Romantik und dem deutschen Idealismus ihren Reichtum ausgeschüttet, und der Nationalsozialismus hat ihn göttlich eingeholt.

Nachwort.

Der Verfasser mußte für die drei Vorträge, die ihm zur Verfügung standen, den Stoff sehr kürzen. Insbesondere konnte die Kantische Philosophie weder in ihrem Zusammenhange mit den geistigen Strömungen der Zeit, noch in ihrer eigenen Größe zur Geltung kommen. Hierfür allein hätten drei weitere Vorträge kaum genügt. So konnte gerade des größten deutschen Philosophen gleichsam nur im Vorbeigehen gedacht werden. Die eine sachliche Entschuldigung hierfür ist, daß Kants erkenntnistheoretische Großtat, die in der Überwindung des französischen Rationalismus und des englischen Empirismus besteht, nicht gewürdigt werden kann, ohne daß eben der Geist jener Auslandslehren selber zum Verständnis gebracht wird. Es handelte sich bei dem Verfasser in den vorliegenden Vorträgen aber nicht so sehr um Kritik des Fremden als um die Achse des eigendeutschen Denkens. Diese Achse ist metaphysischer Natur. Kants Erkenntnistheorie war auch nur Brücke zu einer neuen deutschen Metaphysik, der idealistischen. Diese hat er selber aber nicht entwickelt. So ist dann die andere sachliche Entschuldigung, daß die metaphysisch eingestellten „deutschen Idealisten" Fichte, Schelling, Hegel, denen Kant die Bahn eröffnet hatte, ihn auch ihrerseits gleichsam am Start zurückgelassen haben, um in dieser Bahn wetteifernd auf eigene Faust vorzustürmen. Die persönliche Entschuldigung ist, daß der Verfasser während seiner akademischen Tätigkeit in Greifswald keine Vorlesung der Philosophiegeschichte lieber gehalten hat, als „Kant und die geistigen Strömungen seiner Zeit", eben weil Kant die Brücke bildet. Diese Vorlesung harrt einer eigenen Veröffentlichung, der der Verfasser nicht vorgreifen will, indem sich etwa ihr Inhalt mit dem der obigen Vorlesungen vermengte.

H. Schwarz.